

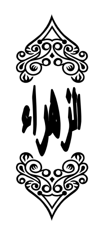
نظرية الفيض عند أفلوطين من منظور إسلامي

دكتورة

سونيا لطفى عبد الرحمن دسوقى الهلباوي

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة





﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾

[العنكبوت:]



مقـدمة



نظرية الفيض جزءاً مهماً من التراث الفلسفي الشرقي والغربي, بل ومن الفكر الإنساني ككل؛ إذ دائماً ما يخطر للعقل أسئلة وتصورات عن صلة الله بالعالم في مبدئه وغايته, إذا أضفنا إلى ذلك أن من آيات القرآن الكريم ما يحث على التدبر في كيفية بدء الخلق مثل قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ} [العنكبوت: 19] وقوله تعالى: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ } [العنكبوت: 20] الأمر الذي يستحث الرغبة داخل الإنسان ليفتش عن هذا الوجود: كيف بدأ, ولم, وإلى أين ينتهي؟



أسئلةٌ لا يستطيع العقل بتلك الآليات المحدودة أن يصل إلى فهم تام وتصور كامل للإجابة عليها, شأن ذلك شأن كل مسألة تخص الوجود الواجب والعالم الغيبي بشكل عام. فما الأمر إذن بالسير والنظر والتدبر؟ إنما كان ذلك من أجل حث العقل – على قدر طاقته – على السعي في طلب الحقائق العالية فيجد من نفسه الوقوف عند حد مدركاته التي تحكمها تلك الآليات الحسية فيشعر في ذاته بالعجز والنقصان, ومن ثم بالاحتياج إلى الإرشاد الإلهي والمدد الرباني, وذلك بالتدبر في الآيات الكونية والتقرب إلى المولى عز وجل بطلب العون فيما يرضي هذه الرغبة في المعرفة والوصول. لذلك نجد أن الخلاف دائر منذ القدم حول تصور كيفية بدأ الخلق, كلٌ يجتهد في تلك المسألة حسب ما لديه من معطيات عقدية أو عقلية, وبحسب ما يفتح الله له من خزائن جوده ومعرفته.



ولقد لاقت نظرية الفيض نقداً شديداً في العالم الإسلامي سواء من المتكلمين أو من بعض الفلاسفة ولكل منهم أسبابه ومبرراته. لكنني أعتقد أن هذا النقد لجزءٍ مهم من أجزاء الفكر بل ومن أجزاء الاعتقاد ليس كافياً في الإجابة على الأسئلة الفطرية التي بداخل كل إنسان, ولا مُشْبِعًا لرغبةٍ ما تحث صاحبها دائماً على السعي في طلب الحقائق, ولا ملزماً لأصحاب الفكر في الاجتهاد في فهم الأمور العَلية على قدر طاقاتهم وما قدر لهم أن يفهموه منها.



فرأيت أن أبدأ بدراسة نظرية الفيض منذ جذورها التي يرجعها أكثر مؤرخي الفلسفة إلى أفلوطين السكندري (205– 270م) ووجدت أنه من الصعوبة فهم نظرية الفيض عند أفلوطين بغير مقارنتها بالأصول الدينية في الاعتقاد؛ فإنه ما من تصور عن تدرج مراتب الوجود عند أفلوطين ولا عن حقيقة تلك المراتب إلا وجدت له صدى في الفكر الإسلامي, وخاصة في التراث الصوفي الفلسفي. لذلك كان من المهم عرض تلك النظرية عند هذا الفيلسوف المصري المتشرب للتراث اليوناني والشرقي على حدٍ سواء , حتى يتبين كيف يلتقي هذا الفكر الفطري مع أصول الدين الإسلامي وخاصة الجانب الصوفي منه.

أفلوطين: نشأته وملامح فلسفته

نشأته وتعليمه:

ولد أفلوطين حوالي سنة 204- 205م بمدينة ليقوبوليس Lycopolis **(مدينة أسيوط حاليًا) ولا توجد تفاصيل كثيرة عن حياته وأسرته لأنه كان- كما ذكر تلميذه فرفريوس**Porphyry[1]**(233-350م) - لا يذكر لهم ذلك ويكره أن يتحدث عنه؛ لأنه كان يخجل من إعطاء أهمية كبيرة للحديث عن هذا الجسم الفاني وما يتعلق به من تفاصيل.**



وقد عُنى والداه بتنشأته وتثقيفه, فذهب إلى المدرسة في عامه الثامن لتلقي العلوم الأولية, وعندما بلغ الثامنة والعشرين انصرف إلى دراسة الفلسفة وصاحب مشاهير معلمي الفلسفة في الإسكندرية, ولكنه كان يخرج من حلقاتهم فاتر الهمة كئيبًا فشكا أمره إلى أحد أصحابه فانطلق به إلى أمونيوس ساكاس[2] Ammonius Saccas(175-250**م) فلما دخل**

[1] فرفريوس Porphyry:هو ملخوس السوري الملقب بفرفريوس أشهر تلاميذ أفلوطين, ولد في صور, وعرف أفلوطين في روما سنة 263م فلزمه واتبع طريقته.كان صاحب فضل كبير على فلسفة أفلوطين؛ فهو الذي قام بتحرير التاسوعات وكتابة حياة صاحبها, وبالإضافة إلى ذلك فقد كتب عن "اخبار الفلاسفة" ووصل فيه إلى الحديث عن أخبار أفلاطون. ومن أهم مؤلفاته: كتابه " المدخل إلى المقولات" الذي عرف في التراث العربي بـ"إيساغوجي" وكتب أيضاً عن التنجيم في كتابه: " المدخل إلى تنجيم بطليموس". انظر: د. مصطفى النشار: (مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية) ص 166, يوسف كرم: (تاريخ الفلسفة اليونانية) ص 298

[2]- أمونيوس ساكاس Ammonius Sacca : هو أبرز أفلاطوني الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثالث, ولد من أبوين مسيحيين. كان حمالاً (وهذا معنى

وسمعه قال لصاحبه: "هذا هو الرجل الذي كنت أطلبه" ومنذ ذلك الحين دأب يتردد على أمنيوس Ammonius **وأصبح عظيم الإطلاع على الفلسفة, وظل ملازمًا له حتى بلغ التاسعة والثلاثين من عمره (أي إحدى عشرة سنة كاملة).**



ثم أصبحت لدى أفلوطين الرغبة في أن يطلع على فلسفة الفرس وفلسفة الهنود بعد أن اطلع على الفلسفة اليونانية فانضم إلى حملة الإمبراطور جورديان Gordian **التي كان يستعد لشنها على فارس, لكن الحملة لم تكتمل حيث انهزم الإمبراطور في بلاد ما بين النهرين, ولم يفر أفلوطين إلا بشق النفس ولجأ إلى أنطاكية ومنها ذهب إلى روما حينما تولى الإمبراطور فيليب وكان له من العمر أربعين سنة. وقضى هناك عشر سنوات لم يكتب فيها شيئًا؛ لأنه ظل محتفظًا بتعاليم أستاذه أمنيوس** Ammonius **السرية التي كانت لا تزاع إلا للخاصة. وظل طيلة هذه المدة يحضر في مجالس الفلسفة مستمعًا أو مجاوبًا على أسئلة جلسائه, ولم يشرع في الكتابة إلا وهو في حوالي الخمسين من عمره لما ألح عليه تلاميذه.**

لفظ ساكاس المضاف إلى اسمه) ثم بعد ذلك ترك المسيحية, ولا يعرف عنه بعد ذلك سوى أنه أصبح من معلمي وفلاسفة الإسكندرية في الفترة من عام 232 حتى 243م على أقل تقدير, وكان يفرض على تلاميذه كتمان تعاليمه تقليداً للأسرار اليونانية. وقد كانت فلسفته- في أغلب الظن – فلسفة تحاول المزج بين مطالب العقل ومطالب الروح, ويغلب فيها تحويل الآراء العقلية إلى طرق للسلوك الروحي, وهذه مسألة بدت واضحة في حياة ومذهب تلميذه أفلوطين, والأغلب أنها كانت سمة مشتركة بينهما. انظر: (مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية) ص 138-139, (تاريخ الفلسفة اليونانية) ص 286

ثم بعد ذلك- عندما تعرف على تلميذه فرفريوس- كان قد كتب إحدى وعشرين مقالة لم يبح بها إلا إلى القليل من الناس, وقد كان يكتب أو يملي بسرعة رسائله الأربع والخمسين التي جمعها تلاميذه بعد وفاته (سنة 270م) كما أوصاهم هو بجمع رسائله وكتابتها وتصحيحها, وتسمى هذه المجموعة بـ" التساعيات" Enneades . وهذه المقالات عبارة عن أربعة وخمسين مقالًا قسمها فرفريوس إلى ستة تاسوعات, حيث جمع في كل تاسوع منها المقالات المتجانسة في موضوعاتها, ثم رتب التاسوعات -كما يذكر هو- بحسب سهولتها بحيث يكون الأسهل منها في المقام الأول ثم الذي يليه.[1]



- **معالم فلسفته:**

غلب على فلسفة أفلوطين الطابع العام لمدرسة الإسكندرية[2] التي يُنسَب إليها وهو المزج بين الاتجاه الفلسفي الميتافيزيقي وبين صوفية الروح, بجانب غلبة الطابع الديني وسيادة الروح الشرقية[3], نضيف إلى ذلك التأثر

---

[1] - انظر: (كتاب فرفريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته) ص 3-10, د. مصطفى النشار: (مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية) ص 142-144, ألبير ريفو: (الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها) ص 264- 265, يوسف كرم: (تاريخ الفلسفة اليونانية) ص 287

[2] - مدرسة الإسكندرية: هي تلك المدرسة التي ظهرت في مدينة الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد, وكان أهم أعلامها: فيلون وكليمنت وأوريجين وأمونيوس ساكاس وافلوطين.

د. مصطفى النشار: مرجع سابق ص 31.

[3] - انظر: د. مصطفى النشار: مرجع سابق ص32-38, نجيب بلدي: مرجع سابق ص62

الملحوظ بالآراء اليونانية التي تتبنى نفس هذا الاتجاه المزجي الذي يكتمل فيه البحث العقلي مع التصوف كسلوك وطريقة في استكمال فهم الحقائق الوجودية.





ورغم ذلك نجد أن الاراء قد تضاربت حول السمة العامة لفلسفته: فبينما يرى البعض أن أفلوطين وإن كان قد نشر فلسفته في روما ولم يكتب إلا فيها إلا أنه يعد فيلسوفًا مصريًا شرقيًا في المقام الأول[1]؛ وذلك لأنه قد تلقى تعليمه الفلسفي على يد أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas **بالإسكندرية وظل ملازمًا له إحدى عشر عامًا كاملة, ولما ذهب إلى روما كان يُدَرِّس نفس التعاليم التي اكتسبها من أستاذه وإن كان قد زاد عليها. ويرى البعض الآخر أن افلوطين كان مصريًا بلغة وثقافة يونانيتين[2] وأنه كان استمرارًا للتيار الفلسفي اليوناني, ومما يؤكد ذلك اعتراف أفلوطين نفسه بأن ما يذكره من آراء حول تصوره للوجود- مثلًا- ليست بدعًا من تلقاء نفسه, بل إنها اتجاه فلسفي ممتد منذ القدم حمل لواءه كثير من الفلاسفة الأقدمين أمثال برمنيدس** Parmenides **وأنكساغوراس** Anaxagoras**, وهرقليطس** Heraclitus **وأمبدوكليس** Empedoclus **وأفلاطون** Plato **وأرسطو** Aristotle: **(فليست أقوالنا -هنا- أقوالاً جديدة من استحداث دهرنا, بل إنها واردة منذ القدم بغير توضيح واسترسال.)[3] لذلك يجد الباحث أنه من الصعوبة نسبة أفلوطين إلى الفكر الشرقي الخالص أو إلى الفكر اليوناني الخالص, بل إنه من الطبيعي أن يكون قد**

---

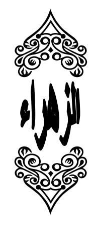
[1] - د. مصطفى النشار:السابق ص142

[2] - أ.هـ.أرمسترونغ: (مدخل إلى الفلسفة القديمة): ص 231

[3] - (التاسوعات) ص 432

تاثر بهما معاً بحكم تعليمه ونشأته, وإن كان للفكر الشرقي – وخاصة في مدرسة الإسكندرية على يد أستاذه أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas **– الأثر البالغ في فلسفته.**

أما عن الاتجاه الصوفي في فلسفته فهذا ما يؤكده تلميذه فرفريوس من أن أستاذه كان كثير العزلة, ذا نفس طاهرة, دائم الانشغال بالعالم الرباني الذي كان قلبه شديد الولوع به. ويقرر أن هدف أفلوطين وغايته من تلك الرحلة الوجودية هو أن يتحد ويتصل بالإله الذي هو فوق كل شيئ.[1]والاتحاد هنا هو الاتحاد المعرفي المكاشفي الذي يتحقق للصوفي الذي يسلك طريقي العلم والمجاهدة معاً[2].



ومن تلك الخصائص الصوفية التي تمثلت بوضوح لديه (عقيدته حول الحب الإلهي؛ فقد اعتبره حافزاً باطنًا يستحث النفس لتعلو على الجسد طالبةً المجال الإلهي أو المحبوب الأوحد)[3]وهذا واضح في أكثر من موضع

---

[1] - انظر: (كتاب فرفريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته) ص 40- 41

[2]- وليس المراد هنا الاتحاد بالمعنى اللغوي وهو امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئًا واحدًا؛ وذلك لأن الإجماع منعقد على أن ذات الباري عز وجل يستحيل أن تكون محلًا للحوادث ولا الحوادث محلًا لها, وقد اتفق السلف والخلف أن كل ما أوهم ذلك في المأثور يستحيل حماه على المعهود في الخلق, وإنما يراد به معنى إلهي يليق بمن ليس كمثله شيء, وأنه سبحانه منزه عن أي معنى يتعارض مع التنزيه والوحدة فلا تجسد ولا حلول ولا اتحاد ولا مخالطة ولا سريان ولا ممازجة. تعالى الحق عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا. انظر: فضيلة العارف بالله الشيخ/ محمد الحافظ التجاني المصري: (أهل الحق العارفون بالله السادة الصوفية) ص 37, (التعريفات) ص 9

[3] - مصطفى النشار: مرجع سابق ص 158

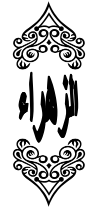
من تساعياته, وسيبدو ذلك جلياً من خلال هذا البحث, لذلك فإنني أؤكد على أنه من الصعوبة فهم مذهب افلوطين الفلسفي مع إغفال الجانب الصوفي فيه؛ حيث إنه مذهب فلسفي صوفي متكامل في فهم حقيقة الوجود والنفس وطرق الوصول إلى الحقائق. وهذا المزيج المتضافر الذي يتفق مع متطلبات النفس الإنسانية وتصورها للواحد وللوجود هو الذي أعطى ميزة كبيرة لفكر أفلوطين وضمن له ذلك الانتشار الواسع, ويتفق على ذلك الكثيرون من أمثال: أ.هـ.أرمسترونغ حيث يقرر أن: (الجانب الديني من تفكير أفلوطين عن الواحد هو الذي شد قراءه, ولكنه كان دائمًا يتم تأويله بطرق مختلفة جدًا, ويتفق أغلب قراء "التاسوعات على" أن افلوطين قد حظى بتجربة صوفية أصيلة وخاصة... لكني لا أعتقد أن بوسع من يقرأ "التاسوعات" بدون تحيز أو تصور سابق أن ينكر أنها تجربة أصيلة وجيدة وقيمة, وليست نتيجة حالة مرضية أو اضطراب نفسي, وليس من شك أيضاً بأنها مارست تأثيراً مهماً جداً في تصوره عن الواحد.)[1]



كما أن أهم ما يميز فلسفة أفلوطين هو النظرة الواحدية للوجود والانتقال في فهم الذات الإلهية من تلك الواحدية إلى الأحدية التي تقوم على التنزيه المطلق للذات الإلهية بمعنى: (أن هذا "الأحد" الذي هو "الخير" هو شرط الوجود, أو كما قال أفلاطون هو فوق الوجود, وفوق المدْرَك بل وفوق الذات, ولا يوصف بالتناهي ولا بغير التناهي, ولا أحد يقدر أن يصفه بكلام بل ولا يقدر على أن يسميه باسم, وكل كلام عن "الأحد" غير مُجد, ومحض عبث. من حيث إن "الأحد" في حده الحقيقي هو

[1] - أرمسترونغ: مرجع سابق ص 233

فوق كل جدال, ومع ذلك فهو موجود بحق, وله حقيقته المطلقة وبدونها لا يمكن لكائن أن يكون, وإذا كنا بلساننا الإنساني لا نستطيع أن نصفه إلا بأوصاف سلبية فليس معنى ذلك أنه يحد بحد, بل معنى ذلك أنه يتجاوز كل حد.)[1]



ثم يبين أن هذا الوجود بكل ما فيه مرجعه ومآله إلى تلك الذات العلية؛ وذلك يتضح من خلال كلامه عن فيض الموجودات عن الأول, وكيف ينشأ الوجود عبر سلسلة فيضية نورية تمتد من الإله الواحد حتى تصل إلى عالم المادة من غير نقص في كمال المرتبة الإلهية, ولا تشبيه بين هذه المراتب الوجودية النورية وبين مرتبة الأحدية المطلقة.

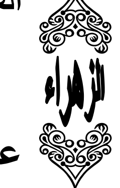
وتكتمل تلك النظرة الواحدية للوجود بعد تصور هذه السلسلة النزولية أو الهابطة –إن جاز التعبير– لمراتب الوجود, ثم العروج مرة ثانية في نفس هذه السلسلة الوجودية بطريقة صعودية من خلال المنحى الصوفي الفلسفي؛ حيث يتدرج السالك فيها من مرتبة الوجود المادي إلى أن يتحقق من هذه المراتب صعوداً حتى يدرك أنه من الوحدة نشأ وإليها يجب أن يكون الصعود والارتحال الفكري والروحي معاً خلال رحلة وجوده الجزئي.

كما ان أهم ما يميز فلسفة أفلوطين هو تصويره لنظرية الفيض, ومدى قرب مذهبه من الفكر الديني بصفة عامة ومن الفكر الإسلامي الصوفي بصفة خاصة وهذا هو موضوع البحث الذي نحن بصدده.

[1] - ألبير ريفو: (الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها) ص267

أصول نظرية الفيض عند افلوطين

إن نظرية الفيض عند أفلوطين تبنى على عدة أصول تُبَين طبيعة مذهبه, وتختلف بشكل واضح –في كثير من الوجوه –مع أصول غيره من الفلاسفة اللاحقين. وأهم هذه الأصول:



أولاً: أن الواحد لا يصدر عنه إلا غير واحد (يجب فيما ينبعث عن الواحد ألا يكون واحداً)

يبدأ أفلوطين في تمييز وحدة الأول– واجب الوجود لذاته– عن وحدة ما سواه حتى يتبين معنى الواحد بالوحدة الحقة التي يختص بها الواحد الحق جل وعلا؛ فيقرر أن الواحد الحقيقي: (هو الذي لا ينطوي على الكثرة في ذاته, إنما هو الواحدحقاً. فليس واحداً بمشاركته للواحد في كيانه, بل إنه هو الواحد بالذات.)[1]بمعنى أنه هو البسيط الذي لا يقبل التكثر ولا الانقسام بوجه من الوجوه, ويؤكد ذلك قوله أنه: (... ليس واحداً بمشاركته للواحد في كيانه) أي أنه ليس هو الواحد غير الحقيقي[2] الذي تكون الوحدة فيه

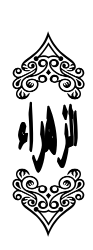
---

[1] - التاسوعات ص 453

[2] - الواحد غير الحقيقي: هو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها, وهو محتاج في اتصافه بالوحدة إلى تلك الجهة. وهذه الجهة إما: (1)- مقومة لتلك الأشياء: مقولة في جواب ما هو مع اختلاف في بعض الذاتيات وهو (الواحد بالجنس) كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوانية, أو ومقولة في جواب ما هو مع عدم اختلاف فهو (الواحد بالنوع) كزيد وعمر المتحدين في الإنسانية, أو مقولة في جواب أي شيء هو فهو (الواحد بالفصل) كزيد وعمر المتحدين في الناطقية. (2)- وإما أن تكون عارضة لتلك الأشياء: ويكون الواحد محمولا لها وهو (الواحد بالمحمول) كالقطن والثلج المتحدين في الأبيض المحمول عليهما.

ليست وحدة ذاتية, فهو ينفي عنه اعتبار الوحدة غير الحقيقية إذ إنه: (ليس واحداً بمعنى الواحد وصفاً لغيره, بل إنه هو الواحد ذاتاً.)[1]

ويستدل أفلوطين على هذه القاعدة ببرهان إني[2] حاصله: أن ذا الكثرة لا يخرج من ذي الكثرة؛ إذ لابد أن يكون الأصل في كل شيء أشرف من هذا الشيء وأبسط, فلو نظرنا إلى الكثرة أيقنا أن لها أصلاً ليس ذا كثرة, وهو أبسط منها وأشرف وذلك لأن:



(الأشياء التي تنبعث منه ليس شأنها أن تكون مثله, وإن لم تكن مثله فإنها ليست أشرف منه... إنما هي دون الواحد إذن, وهذا يعني أنها أنقص منه.)[3] فيُتوصل من ذلك أن الذي أحدث هذا العالم الحسي ليس عالماً حسياً, بل هو روح وعالم روحاني, وهو بالنسبة إلى ما تحته أبسط منه وأشرف. وكذلك القول في ذلك العالم الروحاني لابد أن يكون أصله أشد منه بساطة وأشرف منه وجوداً, فلابد أن يكون إذن غير روح ولا

والمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع تسمى (مماثلة), وإذا كانت في الجنس تسمى (مجانسة), وفي الكيف تسمى (مشابهة), وإذا كانت في الكم تسمى (مساواة), وتسمى (مطابقة) إذا كانت في الوضع, أما إذا كانت في الإضافة فتسمى (مناسبة). (3)- وإما أن تكون تلك الجهة لا مقومة ولا عارضة لتلك الأشياء: بل إضافة محضة منها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة وهذا هو (الواحد بالإضافة) هذه هي أنواع الواحد غير الحقيقي.

انظر: ابن سينا: (إلهيات الشفاء) ص 109 – 110, 8- الشيخ عبد القادر السننجي: (تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام) القسم الأول ص 44

1 - التاسوعات: ص 453

2 - **البرهان الإني**:هو الاستدلال من المعلول إلى العلة, بعكس البرهان اللمي وهو الاستدلال من العلة إلى المعلول. انظر: الجرجاني: (التعريفات) ص 37

3 - التاسوعات ص 453

عالما روحانيًا, بل يجب أن يكون منزهًا عن كل كثرة وعن كل بساطة جزئية, حتى يكون هو البسيط حقًا والواحد المطلق حقًا.[1]

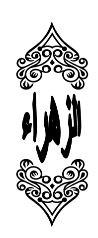
أما منشأ الكثرة فيما ينبعث عن الواحد الحق بدايةً وهو (الروح) فهو تمايز المهايا فيه؛ حيث تخرج الأشياء من الوجود الكلي إلى الوجود الجزئي من حيث تمايز مهاياها, وهنا يتحقق الأمر ب"كن": {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا} [يس: 82] أي مما في علمه المحيط الكلي {أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ} [يس: 82] أي يأتيه الأمر الإلهي بالتمايز والخروج من عالم الأمر- الكلي- إلى عالم الخلق – المتمايز بعضه عن بعض من حيث المهايا- الذي به يكون {فَيَكُونُ} [يس: 82].



ويبين أفلوطين هذا المعنى في معرض إجابته عن سؤال: كيف تنشأ الأشياء كلها عن الواجب لذاته مع كونه أصلاً باقياً في ذاته فيقول: (إن الفعل إنما هو فعلان؛ فعلٌ هو فعل الذات اصلاً, وفعلٌ يخرج من الذات التي يقوم الشيء بها. أما فعل الذات فهو الشيء ذاته محققاً في ذاته, وأما الفعل المنبعث من الذات فهو ما يجب فيه أن يكون التبع في كل شيء حتماً, وهو آنذاك يختلف عن هذا الشيء في ذاته, مثل ذلك مثلما أن في النار حرارة تحقق ذات النار, وحرارة تنشأ عنها إذا فعلت النار فعلها المطبوعة عليه ذاتاً مع بقائها ناراً. وكذلك الأمر في الملأ الأعلى أيضاً, بل إنه بالملأ الأعلى أحرى: يبقى الأول فيما هو عليه طبعًا, قائمًا في كماله ومع فعله فيصبح بهما الفعل المولود منه فعلًا قائمًا في ذاته لأنه ناتج عن قوة عظيمة, لا بل عن القوة العظمى بين القوى... فإن ذلك الأصل

[1] - انظر: التاسوعات ص 454- 455

الأول كان فوق الذات, وهو قوة الأشياء كلها, فيكون ما ينشأ عنه هو الأشياء كلها. وإذا كان هذا الثاني هو الأشياء كلها, فإن الواحد إنما يكون قبل الأشياء كلها, وليس من الأشياء كلها سواء.)[1]



فالمنبعث عن الأول إذن هو واحد إلا أنه واحد ذو كثرة, وكثرته تأتي من جهة تمايز المهايا وشموله لكل الأشياء بالقوة التفصيلية- وسيأتي تفصيل ذلك.

ثانياً: الإيجاد (الجود) علامة الكمال:

يبين أفلوطين أن الأشياء جميعًا إذا أدركت كمالها يجب أن تنتج وتجود, ولا تطيق أن تبقى مع ذاتها في ذاتها, ولكنها لابد أن تُحْدِث شيئاً أخر, فكل شيء في الكون يعطي من ذاته على قدر استطاعته؛ فالنار تسخن والثلج يبرد والدواء يفعل في غيره أفعاله, وهكذا كل شيء حسب ما يكون عليه في ذاته.[2]ويعلل ذلك بأن الأشياء كلها تقلد الأصل في قدرته وجوده تحقيقاً للدوام (فكيف يبقى في ذاته ما كان هو الأكمل وهو الجود الأول, فكأنه يبخل في ذاته أو أصابه العجز ... ثم كيف يكون هو الأصل بعد ذلك؟ لابد من أن ينشأ منه شيء إذن, ما دام ثمة شيء ينبعث من الأمور الأخرى وهي تستمد منه قيامها في ذواتها؛ إذ إنها تستمد منه هذا القيام لا محالة. فالواقع هو أنه يجب في أصل الأمور المتأخرة أن يكون هو الفائق

---

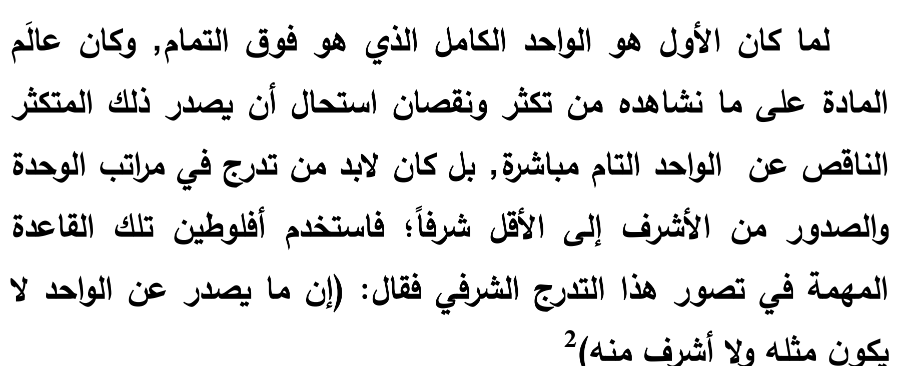
[1] - التاسوعات ص 459

[2] - انظر: التاسوعات ص 458

الإكرام)[1] دليلاً على كماله, فالجود أو الإيجاد إذن علامة الكمال, وهو إذا كان متحققاً فيما سوى الأول فتحققه في الأول فائق الكمال أولى.

ثالثاً: لا يمكن أن يبدع الشيءُ الذي فوق التمام الشيءَ الناقص بلا توسط:





لما كان الأول هو الواحد الكامل الذي هو فوق التمام, وكان عالَم المادة على ما نشاهده من تكثر ونقصان استحال أن يصدر ذلك المتكثر الناقص عن الواحد التام مباشرة, بل كان لابد من تدرج في مراتب الوحدة والصدور من الأشرف إلى الأقل شرفاً؛ فاستخدم أفلوطين تلك القاعدة المهمة في تصور هذا التدرج الشرفي فقال: (إن ما يصدر عن الواحد لا يكون مثله ولا أشرف منه)[2]

فلا يجب فيما يصدر عن الباري, الأول, الواحد من جميع الجهات أن يكون مثله وإلا لكانت وحدانية المُبدَع مثل وحدانية المُبدِع فيكون العلة والمعلول شيئاً واحداً وهذا محال لما يترتب عليه من محال أخر وهو كون المبدع مبتدعاً والمبتدع مبدعاً[3]. ولا يمكن كذلك أن يكون فوقه أو أشرف منه؛ وذلك لأن في الإبداع نقصان, بمعنى أن المُبدَع لا يكون في درع المُبدِع بل يكون دونه.[4] إذن وجب فيما يصدر عن الواحد أن يكون دونه, فيجب أن يكون في الوحدانية أنقص من الواحد المُبدِع. وإذا كان الباري –

---

[1] - - التاسوعات ص 458

[2] - (أثولوجيا أرسطاطاليس) ص 148, التاسوعات ص 453

[3] - انظر: (أثولوجيا أرسطاطاليس) ص 148

[4] - انظر: السابق ص 135

الذي هو أفضل الأفضلين – واحدًا كان من الواجب أن يكون المفضول عليه ليس واحدا بل هو ذو كثرة[1], وسنعرف نوع هذه الكثرة عند الحديث عن الموجود الأول وكيف وجد.

الفيض وترتيب الموجودات عند أفلوطين



يرى أفلوطين أن الوجود عبارة عن وحدة واحدة يرتبط بعضها ببعض عبر دائرة إشعاعية نورية, تستند تلك المنظومة الوجودية على واحدية الأول وقدرته على الإيجاد عن طريق الفيض[2]؛ حيث إن كل موجود يناله حظ من النور الحق " المطلق" حسب قربه منه أو بعده عنه. فقد يكون هذا النور ظاهرًا باديًا لا يحجبه شيء لأنه هو بذاته هكذا, وقد يكون كامنًا تحجبه الطبيعة أو الجبلة.

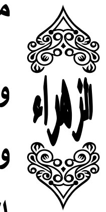
---

[1] - انظر:السابق ص 148

[2] - الفيض: كثرة الماء, تقول: فاض الماء, أي كثر حتى سال عن جوانب محله. وفاضت العين, سال دمعها. وقد أطلق هذا اللفظ على الأمور المعنوية مجازًا, فقيل: فاض الخبر, أي ذاع وانتشر, وقيل: رجل فياض, أي كثير العطاء. ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائمًا لا لعوض ولا لغرض, وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود؛ لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده, وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود. وجملة القول أن مذهب الفيض Emanationnisme أو Emanatisme هو القول أن العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس, أو الحرارة عن النار فيضًا متدرجًا. انظر: د. جميل صليبا: (المعجم الفلسفي) 2/ 172 – 173

وقد آثرت التعبير بالفيض عن التعبير بالصدور procession لأن مصطلح الفيض أعم؛ حيث يشمل الفيض معنى صدور الموجودات عن الأول إبتداءًا, كما يشمل كذلك الفيض الروحي النوراني المتمثل في العون الإلهي في رحلة الموجودات الصعودية ورجوعها إلى مبدئها التي صدرت عنه.

وعلى هذا ينتظم الوجود عبر حركة دائرية مترتبة بحسب النور والشرف من الأول إلى الذي يليه مرتبة في النورية, وهكذا إلى أن يصل الوجود إلى مرتبة الوجود المادي الذي ليس له نور من ذاته مطلقاً, وإن استمد نوره من جهة الروحانية التي فيه – كما سيتضح[1].



وقد قسم أفلوطين الوجود (أو العالم المعقول الحقيقي)[2] إلى ثلاث مراتب. وهذه المراتب أو المعقولات هي: الواحد الحق(الأول) – الروح (العقل) – النفس. ثم بين العلاقة بين هذه المراتب فيما بينها من جهة, وفيما بينها وبين العالم المادي أو المحسوس من جهة أخرى, واستعان في تقريب ذلك إلى الأذهان بعدة تشبيهات؛ وذلك لأن الأمر يتعلق أولاً بوجود الأول الحق الذي يعتقد أفلوطين أن أي تعبير عنه لا يكون إلا بالقياس؛ لأنه من حيث

---

[1] - أعتقد أن هذا الرأي قريب من رأي الصوفية المسلمين من حيث إنه يتحدث عن وحدة وجود لا عن وحدة موجود كما أشار إلى ذلك الدكتور عبد الحليم محمود وذكر الفرق بين القولين: بأن الموجود متعدد سماء وأرض وجبال وبحار..الخ وأنه لم يقل أحد من الصوفية الحقيقيين-ومنهم ابن عربي والحلاج- بوحدة الموجود, وما كان لمؤمن ولا يتأتى لمؤمن أن يقول بوحدة الموجود التي تعني اتحادًا مطابقًا بين الخالق والمخلوق أو العابد والمعبود. إنما تصورهم للوجود الواحد هو الهيمنة الكاملة والاستغراق الكامل والجلال الشامل للذات الإلهية, وهذ هو ما عايشوه مع آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ } [الحديد: 3] وقوله تعالى: {تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } [الملك: 1]وأمثال هذه الآيات التي تدفعنا إلى الشعور بقيومية الله وهيمنته وتوجيهه سبحانه وتعالى للإنسان أن يفر إليه في كل أموره وأن يسمو بنفسه حتى يتحقق بأن لا إله إلا الله. انظر: د/ عبد الحليم محمود: (قضية التصوف المنقذ من الضلال) ص 154- 161

[2] - د. سعد الدين كليب: (البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي) ص 15

ذاته فوق أي تعبير, إذ هو فوق الإدراك, بل هو غير محتاج إلى الإدراك أصلاً. ويرى أن أي محاولة لفهم ما يتعلق به وما يصدر عنه إنما هي بقدر المستطاع[1], وإنما نجري هذه الأقيسة فقط لتقريب الفهم وليس لفهم مطلق الحقيقة لأنه: (ليس كمثله شيء)[2] ومن أهم التشبيهات التي يستخدمها أفلوطين هي:



أولاً: تشبيه الأول بالنور, وما يليه – وهو العقل أو الروح – بالشمس, والأمر الثالث وهو النفس بفلك القمر؛ من حيث إن فلك القمر يستمد نوره من الشمس. أما الشمس فإن النور فيها ليس نوراً خالصًا (ذاتيًا) بل لابد لها من مصدر أخر يمدها بالنور, وهو أصل النور الذاتي. ويصور أفلوطين ذلك التشبيه بقوله: (ينبغي إذًا أن نشبه الأول بالنور. وما يليه بالشمس, والأمر الثالث بفلك القمر الذي يستمد النور من الشمس. فإن للنفس روحًا مكتسبًا وهو الذي ينشر النور عليها مادامت نورانية. أما الروح فإن الروحانية حقيقة في ذاتها, وليس نورًا خالصًا, بل إنه الذات المشعشعة بالنور في صميمها.ثم إن الذي يمد الروح بالنور, ما دام هو ليس شيئًا غير النور, فإنه هو النور الصافي البسيط الذي يجعل الروح قادرًا على أن يكون ما هو عليه في ذاته. فما عسى ان تكون حاجنه إلى شيء مهما يكن؟)[3]

---

[1] - انظر: (التاسوعات) ص 451

[2] - (التاسوعات) 451 وهذا يتفق نصاً ومعنى مع قوله تعالى: { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: 11]

[3] - (التاسوعات) ص 475

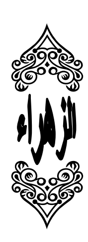
وإذا أردنا أن ننظر إلى هذه الوجهة من منظور إسلامي فإننا نرى أن القرآن الكريم حينما تحدث عن ذات الله سبحانه وتعالى كان ذلك بطريق التمثيل كما في قوله عز وجل: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [النور: 35] خاصة وأن كثيراً من المفسرين أرجع الضمير في قوله تعالى: {مَثَلُ نُورِهِ} إلى الله عز وجل.[1] وقال الحكيم الترمزي في تفسير قوله تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}: (فإن الأنوار كلها تسعة وهن كلهن من نور الله؛ فأما النور الأول فنور الشمس ولباسه الضوء, وأما النور الثاني فنور القمر.. وأما النور الثالث فنور الكواكب, وأما النور الرابع فنور النهار, وأما النور الخامس فنور البرق, وأما النور السادس فنور النار, وأما النور السابع فنور العين, وأما النور الثامن فنور الجواهر, وأما النور التاسع فهو رأس الأنوار وملكها.)[2] فهو يذكر أن هذه الأنوار علامات ودلائل تدل عليه تعالى؛ فإن أمثلة الباطن لا يفهمها الظاهر: (فبنور الظاهر ترى الظاهر, وبنور الباطن ترى الباطن؛ لو أنك أردت أن تنظر إلى ما غاب عنك بنور بصرك لم يطق ذلك أبدًا, لكنه أحرى أن بنور الباطن ترى الظاهر والباطن كلاهما, وبنور الظاهر لا يطق

---

[1] - انظر: محمد بن جرير الطبري: (جامع البيان في تأويل القرآن) 19/ 177, محمد بن الحسين بن فورك الأنصاري الأصبهاني, أبو بكر(تفسير ابن فورك) 1/ 144,أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي: (تفسير الماوردي- النكت والعيون) 101/4

[2] - (غور الأمور) ص94- 95

الرؤية إلا للظاهر.)[1] ومن هنا يأتي التوفيق بين التفاسير المتعددة لهذه الآية؛ من أن الله سبحانه وتعالى نور السماوات والأرض بمعنى أنه مصدر وجودهما وأصل نورهما وممده, أو أنه سبحانه منور السماوات والأرض, أو أنه هاد قلب المؤمن ليرى بنوره. فهذه كلها تشبيهات وضرب أمثلة لتقريب معنى باطن غير ظاهر للإنسان بآلياته المحدودة ليدركه حق إدراكه. ويلخص الحكيم الترمزي تلك المسألة قائلًا:



(فجميع الأنوار التي ذكرنا بدت من ملكه وقدرته, والنور الأشرف هو نور المعرفة إنما بدا من الوحدانية.. فوصف نورانيته الذي بدا من الملك لأهل السماوات وأهل الأرض, ثم عطف على النور الأبهى والأشرف وهو نور المعرفة الذي بدا من الوحدانية. فذكره وضرب له مثلًا ليفهمه خلقه.)[2]

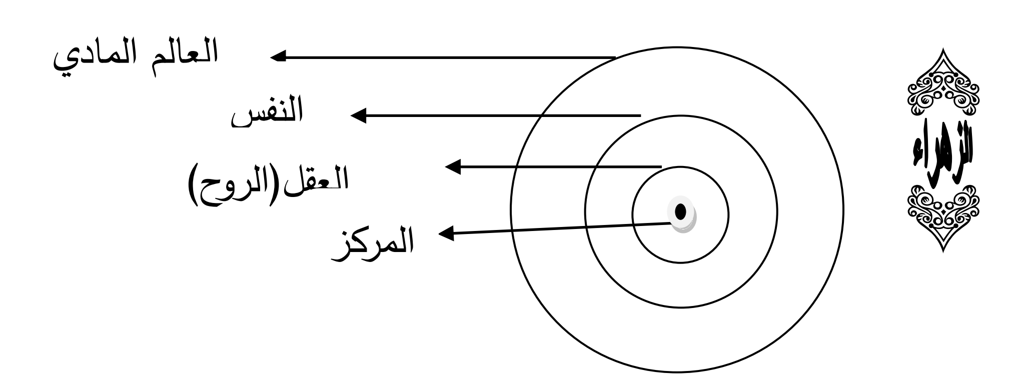
<u>ثانياً</u>: ومن التشبيهات والأمثلة التي يستخدمها أفلوطين أيضاً: مثال الدوائر أو الحلقات المترتبة بعضها تلو بعض حسب إشعاع النور من المركز فيقول: (فالأمر حينئذٍ مثله في مركز حوله هالة من نور تشع منه, وحولها دائرة ثانية, والكل نور من نور, ثم يلي هاتين الدائرتين دائرة أخرى خالية من النور؛ إنها دائرة لا يشع منها النور قط وهي في حاجة إلى أن تستنير بغيرها. فلنفترض الآن هذه الدائرة بشكل حلقة أو بالأحرى بشكل كرة تستمد نورها من الدائرة الثانية لأنها تجاورها, وهي مضيئة بقدر النور الذي يصلها. أما النور الأعظم فإنه لا يتحرك, بل يشع وينبعث منه الإشعاع في حدود معناه, وتشع معه الأنوار الأخرى أيضاً, فمنها ما لا

---

[1] - (غور الأمور) ص 96

[2] - السابق ص 96

يتحرك, ومنها ما يفيض فَيُجْذَب ببريق الأشياء التي انتشر عليها من نوره.)[1] والرسم التالي يوضح هذا التشبيه الذي ساقه لتقريب تلك المسألة:



فالواحد الذي شبهه بالمركز ينشأ عنه كل الوجود بداية من الوجود الأقرب إليه الذي يستمد منه النور مباشرة, وحتى العالم المادي الذي يشبهه بالدائرة المظلمة بذاتها المستنيرة بنور النفس, وهكذا يستمد جميع الوجود وجوده ونوريته وبقائه من النور الحق, من الإله الواحد واجب الوجود لذاته.

وحتى يكون الأمر جلياً نتناول هذه السلسلة الوجودية, أو مراتب الوجود عند أفلوطين بشيئ من التفصيل:

<u>أولاً: الواحد الحق:</u>

يطلق عليه أفلوطين عدة أسماء منها: الإله الأعظم[2], والروح الحق[1], والله[2], والخير المحض[3], والملأ الأعلى[4],

---

[1] - (التاسوعات) ص 321

[2] - انظر على سبيل المثال: التاسوعات ص 462

والملِك[5]. ويرى أفلوطين أن هذا الواحد الحق (الله) لا نستطيع أن ندركه لأنه فوق إدراكنا, فلا نستطيع أن نحيط ذاته بمفهوم أو وصف, وأبسط ما يمكن أن يقال عنه هو أن: (الواحد المحض هو علة الأشياء كلها وليس كشيئ من الأشياء, بل هو بدء الشيئ, وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه, وليس هو في شيئ من الأشياء؛ وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها.)[6] ويتضح هذا القول ببيان عدة أمور:



1- معنى الوحدة في الإله الواحد.

2- كيف نعرف هذا الإله, وكيف نستطيع أن نخبر عنه, وهل نستطيع ذلك؟

3- كيف تنبعث الموجودات المتكثرة من هذا الإله الواحد؟

(1)- معنى الوحدة في الإله الواحد: سبق بيان معنى وحدة الواحد من أنها هي الوحدة الذاتية التي لا تقبل التكثر ولا المشاركة, وهو مع بيانه ذلك بكل دقة وتنزيه يرى أن هذا اللفظ وإن قرَّب تلك الحقيقة العالية إلى الأذهان إلا أنه لا يمكن أن يعبر عنها خير تعبير (لقد وضعها واضعها على أنها خير ما يمكن أن يتوفر لديه, لكنها لا تصلح,هي أيضاً,

---

[1] - انظر على سبيل المثال: التاسوعات ص443

[2] - انظر على سبيل المثال: التاسوعات ص 306 و444

[3] - انظر على سبيل المثال: التاسوعات ص449

[4] - انظر على سبيل المثال: التاسوعات ص443

[5] - انظر على سبيل المثال: التاسوعات ص462

[6] - (أثولوجيا): الميمر العاشر, ضمن: عبد الرحمن بدوي: (أفلوطين عند العرب) ص 134

للدلالة على تلك الحقيقة الأولى؛ فإن هذه الحقيقة لا تُدْرَك بالسمع, ويجب فيها ألا يفهمها السمع, بل المشاهِد, اللهم إلا إذا تيسر لصاحب فهم أن يفهمها.)[1]



فهو يرى أن الحقيقة الأحدية لا يمكن أن تُدْرَك إدراكًا تامًا, وإن سعينا في إدراك آثارها وصفاتها فإنما يكون ذلك بقدر استطاعتنا (فما أسفهنا نحاول أن نحيط بهذه الحقيقة, وهي كالبحر لا ساحل له, بل إن من سعى إلى ذلك بَعَّد بينه وبين القَدْر المحدود اليسير الذي يتاح له في تتبع أثر الواحد .. فلا ندري ما عسانا أن نقول فيه, ثم نخبر عنه ما لا يناله وصف, ونسميه محاولين أن نصفه لذواتنا على قدر المستطاع.)[2]

فوصفه بالوحدة من قبيل التقريب إلى الأذهان, حيث ينطوي هذا الاسم (الواحد) على نفي الكثرة (ولذلك كان الفيثاغوريون يشيرون إليه فيما بينهم رمزاً بنفي الكثرة فيسمونه "أبولون" – المنزه عن الكثرة –)[3]إلا أن هذا الوصف – مع ذلك – لا يفي بالتعبير عن تلك الحقيقة الكاملة للذات العلية.

(2)– إذا كان الأمر كذلك فكيف نعرف هذا الإله الواحد؟ وكيف لنا أن نخبر عنه, وهل لنا القدرة على ذلك؟

---

[1] - (التاسوعات) ص 465, 466

[2] - (التاسوعات) ص 465

[3] - المرجع السابق نفس الصفحة

يجيب أفلوطين عن هذه الأسئلة قائلاً: (إنا نستطيع أن نخبر عنه, ولكنا لا نستطيع أن نضمنه خبرنا, فلا إدراك لنا به ولا عرفان لنا له.)[1] ومعنى ذلك أن الله لا يمكن أن يُدْرَك إدراكًا مباشرًا, أي أن يتصف بصفة إيجابية.إذن فنحن لا نستطيع أن نصفه إلا بالصفات السلبية.



ويسوق أفلوطين دليلًا منطقيًا على أن الله لا يمكن أن يعرف إلا بالسلب حاصله: أن الأول لا يمكن معرفة ذاته فضلًا عن الإحاطة بها, ومن ثم فهو لا يعرف بتمام الحد ولا بتمام الرسم[2] لأن كلاهما يحتاج إلى التركيب من الجنس والفصل في الحد ومن الجنس والخاصة في الرسم, فيكون بينه وبين غيره مشاركة أولًا في الجنس, ثم يتميز عن هذا الغير بفصل أو خاصة , والله سبحانه وتعالى منزه عن التركيب وعن المشاركة ومن ثم عن التمييز؛ وبالتالي لا يعرف بتمام الحد أو الرسم, إنما يعرف بالسلب, والسلب خارج عن الماهية لازم لها, فهو داخل في التعريف بالرسم؛ لذلك فنحن لا نستطيع أن نضمنه خبرنا أي أن نعبر عنه بعبارات تدل على تمام حقيقته.

ويقول أفلوطين مبينًا ذلك: : (إن كل أمر معروف إنما يحمل بدوره في جنباته جمعًا وخلافًا. ولعمري ما عسى أن يُعَرِف العارف إلا ما يكون

---

[1] ـ السابق ص 452

[2] ـ ذلك لأن معرِف الشيئ هو: ما يقتضي تصوره (المعَرِف) تصوره (الشيئ المعَرَف) أو امتيازه عن غيره. وهو إما حد وإما رسم. وكلاهما ينقسم إلى تام وناقص, والتام منهما يكون المشترك فيه الجنس القريب والمميز هو الفصل في الحد, والخاصة في الرسم. أما الحد الناقص فيكون بالفصل فقط أو به مع الجنس البعيد. وأما الرسم الناقص فيكون بالخاصة فقط أو بها مع الجنس البعيد. انظر: (حاشية على شرح السلم للملوي) ص 81

منطويًا على شيئ مع شيئ أخر يختلف عنه.)[1] فالتعريف بتمام الحد أو الرسم منشؤه التكثر في الذات المعرَفَة, حتى أن العارف يدرك حقيقة ذاته لأنها عبارة عن مجموعة من العناصر المختلفة, أما البسيط فلا يعرف بالحد ولا بالرسم التامين (إن العارف يدرك ذاته لأنه عين مختلفة العناصر, أو أنها من ألوان مختلفة. فإذا وقع بصره على شيئ واحد غير مجزأ, وكان فارغًا من كل نطق ومعنى, فما عسى أن يكون لديه ليخبر به عن ذلك الشيئ؟ أو ما عساه أن يفهم عنه؟)[2] وإذا كان الإله هو الواحد الحق البسيط الذي لا يقبل التجزؤ أبداً فهو أولى ألا يعرف إلا بالسلب.



وهذا هو المراد من قول أفلوطين إن الله لا يعرف بالإيجاب, وليس معناه نفي كل صفة تنسب إليه تعالى بما في ذلك صفات المعاني؛ حيث إن مقصوده أنه لا يمكن أن يحيطه وصف, ولا يسعه إدراك لأنه فوق الإدراك. أما عن إدراكه تعالى بصفات إيجابية فإنما هو في المقام الثاني وهو المقام الذي يعبر عنه عند أهل المعرفة بالمشيئة ومقام الواحدية, فمقام الواحدية مقام تتجلى فيه الكثرة؛ حيث يظهر الحق تبارك وتعالى فيه بأسمائه وصفاته, أما هذا المقام الأول وهو مقام الإطلاق فلا يمكن فيه أن تنثلم البساطة بأي وصف أو تعريف.[3] ويفسر افلوطين المقامين بقوله: (وكما أنه لا يحتاج قط إلى شيئ, فإنه لا يحتاج إلى الإدراك أيضًا, بل إن الإدراك إنما يكون في المقام الثاني؛ فإنما الإدراك هو واحد مع تقيد, أما

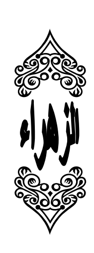
[1] - (التاسوعات) ص 448

[2] - السابق ص 448

[3] - غلام حسين ديناني: (أسماء وصفات الحق تعالى) ص 6 بتصرف

هو فإنه واحد بدون تقيد. ولو كان واحدًا مع تقيد لما كان هو الواحد ذاتًا؛ فإن الكون ذاتًا قبل الكون مع تقيد.)[1]

وهذا المعنى مطابق لما يسميه الصوفية المسلمون بالحضرات الخمس الإلهية[2], ومن أشهر من يقارب أفلوطين في مشربه هذا هو الفيلسوف الصوفي صدر الدين الشيرازي؛ حيث نجده يتحدث عن مرتبتين من مراتب الوجود الواجب:



1- مرتبة الإلهية أو الوجود الواجبي: وهو الوجود المبرأ بالكلية عن جهات الإمكانات والأعدام والشرور, وعن جهة النقص والقصور, وهو عالم الإلهية الذي فيه وجود جميع الأشياء على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وإمكان, وفي هذه المرتبة لا يتصف الباري تعالى بأي وصف إيجابي زائد على ذاته؛ فكل صفة لله تعالى في هذه المرتبة يصدق عليها أنها موجودة - أي ذاتًا - وفي نفس الوقت يصدق عليها أنها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود. فالصفات في هذه المرتبة ليست بما هي

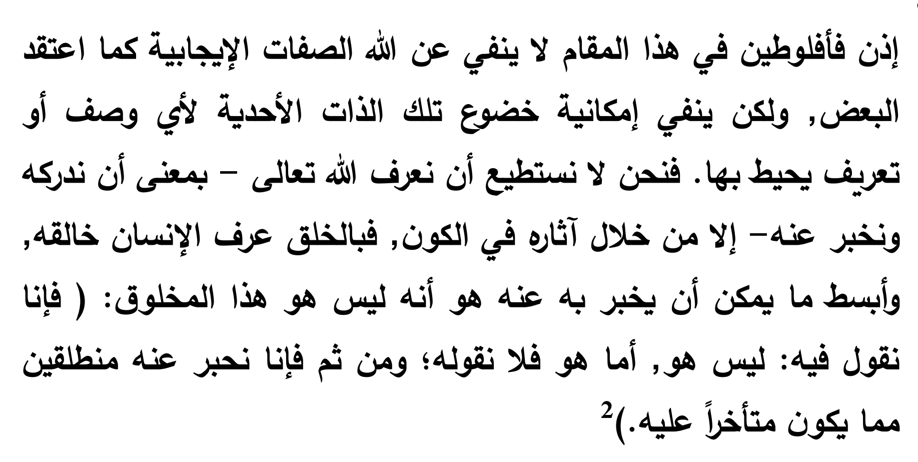
---

[1] - (التاسوعات) ص 451

[2] - الحضرات الخمس الإلهية: حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، وفي مقابلتها: حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك، وحضرة الغيب المضاف، وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب منه الغيب المطلق، وعالمه عالم الأرواح الجبروتية، وحضرة الملكوتية؛ أعني عالم العقول والنفوس المجردة، إلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة، وعالمها عالم المثال، ويسمى بعالم الملكوت، والخامسة: الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها عالم الإنسان الجامع لجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، وهو عالم المثال المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت، أي عالم المجردات، وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة، وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية، وهي مظهر الحضرة الأحدية. الجرجاني: (التعريفات) ص 78 - 79

هي موجودة – اي وجودا عينيًا في الآثار – ولا معدومة – أي من حيث الذات العلية .

2- مرتبة الأحدية والهوية الغيبية: وفي هذه المرتبة تكون جميع الصفات المتكثرة موجودة بوجود الذات الأحدية, فتكون الصفات الإلهية في هذه المرتبة كثيرة بالمعنى والمفهوم, واحدة بالهوية والوجوب, ليست زائدة على الذات, بل متحققة بنفس تحقق الذات.[1]



إذن فأفلوطين في هذا المقام لا ينفي عن الله الصفات الإيجابية كما اعتقد البعض, ولكن ينفي إمكانية خضوع تلك الذات الأحدية لأي وصف أو تعريف يحيط بها. فنحن لا نستطيع أن نعرف الله تعالى – بمعنى أن ندركه ونخبر عنه– إلا من خلال آثاره في الكون, فبالخلق عرف الإنسان خالقه, وأبسط ما يمكن أن يخبر به عنه هو أنه ليس هو هذا المخلوق: (فإنا نقول فيه: ليس هو, أما هو فلا نقوله؛ ومن ثم فإنا نحبر عنه منطلقين مما يكون متأخراً عليه.)[2]

والله سبحانه وتعالى له حِكَمٌ شتى في إبهام معرفته – أي معرفة كنه ذاته العلية – هذه إحداها وهو أنه أمرنا بمشاهدة الآثار مع عدم الركون إليها, والعودة دائماً إلى هذا الإله الواحد الذي هو فوق كل الأشياء , وفوق كل ما ورد بالبال, فالشوق إليه وإلى معرفته – التي لا يحدها حد– من جبلة النفوس الصافية المشرقة بوجهها إلى بارئها سبحانه وتعالى, تزداد تلك

---

[1] - انظر: (الأسفار الأربعة) 6/154- 155

[2] - (التاسوعات) ص 452

النفوس حباً وشوقاً كلما ازدادت حيرتها في معرفة محبوبها, وهذا ما قصده ابن الفارض الصوفي المعروف بقوله:

زِدْني بفَرْطِ الحُبّ فيك تَحَيــرّا وارْحَمْ حشىً بلَظَى هواكَ تسعّرا

وإذا سألْتكَ أن أراكَ حقيقـةً فاسمَحْ ولا تجعلْ جوابي لن تَــرى



وهذا حال الأولياء وأهل الوجد والجذب مع الواحد سبحانه وتعالى كما يصوره أفلوطين بقوله: (إن أهل الوجد والجذب يلمون إلمامًا بان لديهم أعظم مما يطيقون, وإن كانوا لا يعلمون ما هو, فإنهم ما يجذبهم من جاذب وما ينطقون به من قول, يتلقون إحساسًا ما بالشيئ الذي يدفعهم, وهو آنذاك غير هذا الشيئ.)[1]

فكل ما يدركه العارف آنذاك هو أنه يعرف خالقه, لكنه إذا سئل عن ذلك لا يستطيع الجواب, وذلك ليس لشيئ إلا لأن هذا الواحد العظيم: (أفضل وأعظم من أن تدركه أقوالنا؛ لأنه هو ذاته أكرم من العقل ومن الروح ومن الإحساس, مادام هو الذي أمدنا بهذه الأمور, وهو ليس قط منها.)[2] فكل وسائل الإدراك عند الإنسان عاجزة عن إدراك الواحد, أو بمعنى أدق عن الإحاطة به. وليس معنى ذلك أنه محجوب عنا فكما يقول ابن عطاء الله السكندري: (الحق ليس بمحجوب وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه؛ إذ لو حجبه شيئ لستره ما حجبه, ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر, وكل حاصر لشيئ فهو له قاهر{وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ} [الأنعام: 18])[3]

---

[1] - (التاسوعات) ص 452

[2] - السابق ص 452

[3] - (الحكم العطائية) ص 15

وإنما أمرنا الواحد سبحانه وتعالى بالنظر إلى الأشياء والتدبر في الآثار: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا} [العنكبوت: 20], { وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ} [الذاريات: 21], {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [الرعد: 3] حتى ندرك الحكمة من الخلق, فليس الخلق بعداً وانشقاقاً, بل هو تشوق إلى أن يرجع هذا المخلوق إلى مركز دائرته وهو عارف بحاله وبكونه, ولذلك أمرنا أن ننظر إلى الآثار. يقول أفلوطين واصفاً تلك الحكمة الإلهية في الخلق: (وإن أبهمت عليك معرفتُه لأنه ليس شيئاً من تلك الأشياء, قف عندها ثم انطلق منها وشاهد. نعم شاهد, ولكن لا تَرْم بفكرك إلى الخارج, فإنه لا يقيم في جهة.)[1]



ويرى افلوطين – كما يرى الصوفية المسلمون – أن السبيل إلى الرجوع إلى الذات العلية, ونيل المقصد الأسمى الذي خلق الإنسان من أجله, والاستئناس بتلك المعاني العجيبة لا يكون إلا بتخلية النفس عن كل ما سوى الله, وأن يكون كل ما في الكون خارج هذا الإطار الأوحد الذي هو القلب, حيث يكون فقط مرقاة للوصول إليه, فلا يسع قلب العارف إلا الله عز وجل, ولا يرى إلا بالله, ولا يحيا إلا به؛ فإن القلب بطبعه لا يعرف شيئًا وهو منصرف إلى غيره (لقد يستحيل علينا, في الأحوال الأخرى, أن نعرف شيئًا ونحن مدركون بالعرفان شيئًا أخر نكون إليه منصرفين, بل ينبغي ألا نضيف شيئًا إلى ما نعرفه حتى يكون هو ذاته المعروف. وكذلك يجب القول هنا في كوننا مع الواحد. يستحيل إدراكه بالعرفان وفي النفس انطباع أمر أخر لا يزال نافذًا أثره, كما أن النفس لا يشغلها أمر ويمسكها ثم

[1]- (التاسوعات) ص 696

تنطبع بانطباع ما يقابله. بل تكون على ما قيل في الهيولى, وهو أنه لابد لها من أن تكون خالية من كل كيف.)[1]

ثم يتوصل فيلسوفنا إلى هذه النتيجة وهي أنه إذا أردت معرفة الله والوصول إليه فلابد أن تجهل كل ما عداه حتى ذاتك المدرِكَة: (.. وإن بات الأمر كذلك وجب خلع كل ما كان في الخارج, وتوجه الوجه إلى الباطن توجهاً تاماً خوفاً من الميل إلى ما قام في الخارج. بل ينبغي لك أن تجهل الأشياء كلها, في حال علاقتها بنا أولًا, ثم من بعد في مُثُلها, وتشهد أنك أنت في مشاهدته قائم.)[2]

وهنا يتدرج أفلوطين بين أحوال ثلاثة معروفة في التصوف الإسلامي وهي: الفناء, وفناء الفناء, والاتحاد. ونجد عين ذلك المعنى عند الإمام أبي حامد الغزالي (505هـ) حين يتحدث عن حال العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة؛ حيث اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. فالواحد الحق هو الحاضر لديهم فقط في هذه المنزلة, وكل ما سواه غائب عنهم بغيابهم عنه: (وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة "فناء" بل "فناء الفناء" لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه, فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه, ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه, وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً, أو بلسان الحقيقة توحيداً.)[3] وهذا هو

---

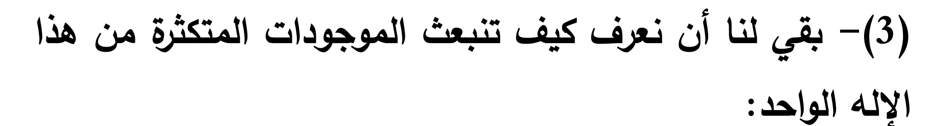
[1] - السابق ص 696

[2] - السابق ص 696

[3] - (مشكاة الأنوار) ص 53 - 54

المقصود بالاتحاد هنا, فهو اتحاد روحاني معنوي فيه رؤية واضحة وصريحة للخالق والمخلوق.

إذن فنحن نستطيع أن نعرف الله وندركه ونشاهده من خلال آثاره في العالم, وندرك كذلك أنه مخالف لكل هذه الحوادث المخلوقة؛ فإذا كان ما في هذا العالم مركبًا وكثيرًا فالله تعالى واحد وبسيط. وإذا كان ما في هذا العالم حادثًا ومآله إلى الفناء فالله تعالى هو القديم الباق, وإذا كان كل ما في الكون ممكنًا محتاجًا إلى غيره فالله سبحانه وتعالى هو القائم بذاته المستغني عن كل ما سواه, بل هو باختصار كما ذكرنا سابقًا {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: 11] و {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [الحديد: 3] وهذه المعاني الشريفة هي ما قصده أفلوطين من قوله إن الله لا يدرك إلا من خلال آثاره ولا يعرف إلا بالسلب.



(3)- بقي لنا أن نعرف كيف تنبعث الموجودات المتكثرة من هذا الإله الواحد:

يذكر أفلوطين أن الله سبحانه وتعالى هو أشرف ما في الوجود, وأكرم من كل موجود, ثم يتساءل: كيف تصدر الموجودات عنه, أوبعبارته: (كيف يمدنا بها؟ أبمعنى أنها كانت فيه, أم بمعنى أنها لم تكن فيه؟ ولكن كيف يمد بما ليس لديه؟ وإن كانت فيه فلا يكون هو بسيطاً. وإن (لم) تكن فيه فكيف تنبعث الكثرة منه؟)[1] ثم يجيب عن ذلك في عدة نقاط:

<u>أولاً</u>: بقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد - كما هو الشان في كل الأمور الغيبية – حيث يقرر أن الأمر في ذلك مثله كمثل النور

[1] - (التاسوعات) ص 452

المنبعث من الضياء[1] فإن مصدر الضوء قد يكون واحداً, إلا أن النور المنبعث منه يسري في أشياء كثيرة, ويختلف أثره باختلاف القوابل,فلم تقدح كثرة القوابل في واحدية المصدر.



[1] - السابق ص 452

ثانياً: الدليل على أن ما ينبعث عنه كثير:

إن الأشياء التي تنبعث منه تعالى لا تخلو من ثلاثة احتمالات عقلية: إما أن تكون مثله, أو أشرف منه, أو أدنى منه. أما عن الاحتمال الأول فقد ثبت أنه ليس كمثله شيئ وأنه منزه عن المماثلة والمشابهة. وأما الاحتمال الثاني فبقياس الأولى[1] يثبت أنه لا شيئ أشرف منه في الوجود؛ فما دام منزهًا عن المماثل والشبيه فمن الأولى أن لا يكون في الوجود أشرف منه تعالى (ولعمري ما عسى أن يكون أشرف من الواحد, أوفوقه بوجه من الوجوه؟)[2]



إذن فالأشياء التي تنبعث منه أنقص منه وأدنى (وما عسى أن يكون ما هو أنقص من الواحد؟ ألا, إنه ما هو ليس واحداً, فهو ذو كثرة.)[3] أي أن الذي هو أدنى وأنقص من هذا الواحد أول ما يقال فيه هو أنه ليس واحداً – أي بالوحدة الحقة – فلا شيئ يشارك الله سبحانه وتعالى في وحدته الحقة. فلا مانع إذن من أن يكون هذا الموجود الأول واحداً أيضاً, إلا أن وحدته تختلف عن وحدة الأول؛ ولذلك يستأنف أفلوطين حديثه عن الموجود الأول قائلاً: (إنه واحد ذو كثرة إذاً, فإن كل مالا يكون واحداً إنما

---

[1] - قياس الأولى: ما يكون ثبوت الحكم فيه في الفرع أولى منه في الأصل، وعرفه الجويني بأنه: «قد يكون القياس بحيث يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل في ذلك الحكم ويسمى ذلك قياس الأولى». حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي 204/2، الجويني: (الكافية في الجدل) ص494.

[2] - السابق ص453

[3] - نفسه

يبقى متماسكاً بفضل الواحد, وبفضل هذا الواحد يكون كما هو عليه في ذاته.)[1]

فالموجود الأول واحد ذو كثرة؛ أي أن له وحدة تختلف عن وحدة الأول الذي لا يشاركه غيره في وحدته, فهو الواحد الفرد.

ثالثاً: نوع الكثرة في الموجود الأول (المنبعث الأول):

يذكر أفلوطين أن الواحد – سبحانه وتعالى – هو أصل الأشياء كلها, بل هو الأصل الأعظم, وأن الموجود الأول المنبعث عنه واحد ذو كثرة ما. ثم يتساءل: كيف يكون الأول هو أصل الأشياء كلها, وكيف يكون المنبعث عنه أولاً ذا كثرة؟

ويجيب عن ذلك بجواب مبسط يحل هذا الإشكال العميق فيقول عن كيفية كون الأول أصل الأشياء كلها: (إنما كان ذلك لأنه سوَّاها كلاً قائماً في ذاته. وكيف ذلك؟ لأنه من قبل كان منطوياً عليها.)[2] ومعنى كونه كان منطوياً عليها أي أنه كان يشملها علمُه الأزلي, فالأشياء كلها إنما هي في علمه تعالى.

وربما رد هذا الجواب نقضًا[3] قد يرد هنا بأن هذا الدليل مفاده التناقض لأنه يثبت أن الأول ذو كثرة وهو بعينه ما أقمنا الدليل على خلافه؛ لذلك

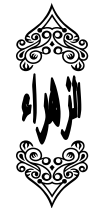
---

[1] - (التاسوعات) ص 453

[2] - السابق ص 453

[3] - النقض: إبطال الدليل بعد تمامه متمَسَكًا بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به, وهو استلزامه فسادًا ما, وفُصِّل الفساد بدعوى تخلف الدليل عن المدلول, أو لزوم المحال. انظر: الشيخ عبد الرشيد الجونغوري الهندي: (شرح الرشيدية) ص 31- 32

أجاب أفلوطين عن هذا الاعتراض (النقض) المقدر بقوله: (إنه آنذاك منطو عليها بمعنى أنها لا يتمايز بعضها عن بعضها الآخر.)[1] ففي هذه المرتبة من علمه تعالى الأزلي لا يتميز فيها ماهية عن وجود, بل هي وجود صرف وبساطة محضة لا يشوبها نقص.



وحتى يتبين أن الواحد – سبحانه – هو أصل الأشياء جميعها كليها وجزئيها نجده يصف علمه تعالى أو هذا الوجود الأزلي بأنه: (قوة الأشياء كلها. ولكن ما هو نوع هذه القوة؟ فإنه ليس كما يقال في الهيولى إنها بالقوة لأنها تتلقى؛ فإنها منفعلة. أما ذلك الأصل فإن قوته من نوع ما يقارن التحقيق فعلًا.)[2] فقد شبه ذلك بالقوة والفعل في العالم المادي, وإن كان يقرر في نفس الوقت أن القوة هناك ليست من نوع القوة في العالم المادي, بل هي من نوع ما يقارن التحقق الفعلي, فالأمر مختلف في الوجودين.

ويوضح أفلوطين هذه المسألة بشكل قريب إلى الفهم الديني بقوله: (إن الفعل إنما هو فعلان؛ فعل هو فعل الذات أصلاً, وفعل يخرج من الذات التي يقوم الشيئ بها. أما فعل الذات فهو الشيئ ذاته محققاً في ذاته, (و) أما الفعل المنبعث من الذات فهو ما يجب فيه أن يكون التبع في كل شيئ حتماً, وهو آنذاك يختلف عن هذا الشيئ في ذاته. مثل ذلك مثلما أن في النار حرارة تحقق ذات النار وحرارة تنشأ عنها إذا فعلت النار فعلها المطبوعة عليه ذاتاً مع بقائها ناراً. وكذلك الأمر في الملأ الأعلى أيضاً, بل

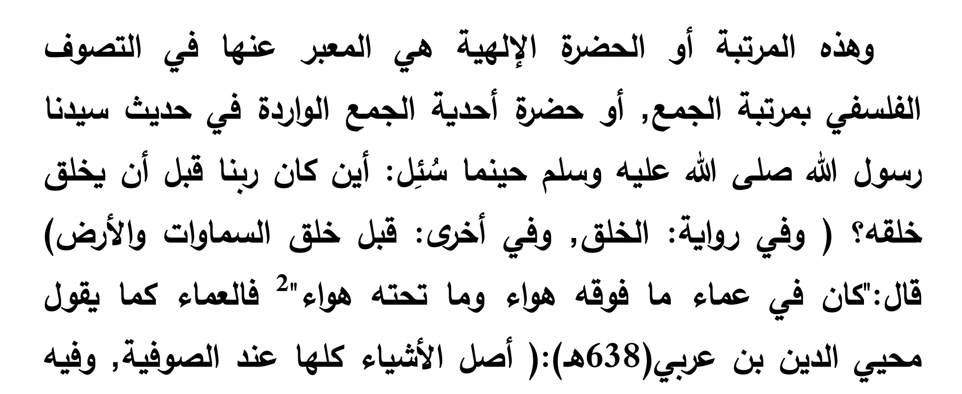
---

[1] - نفسه ص 453

[2] - (التاسوعات) ص 453

إنه بالملأ الأعلى أحرى , يبقى الأول على ما هو عليه طبعًا, قائمًا في كماله ومع فعله.)[1]

فالفعل الذاتي للمولى تبارك وتعالى في مرتبة أحديته هو علمه تعالى الأزلي المحيط بكل الأشياء. والفعل الأخر وهو الأمر بالكون هو فعل يخرج من الذات تكون به الأشياء محققة في عالمها. ولا أرى أقرب لهذا المعنى من قوله تعالى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [يس: 82] فإرادته لشيئ أي مما في علمه تعالى "أَنْ يَقُولَ لَهُ "كُنْ " أي بأن يخرج إلى الوجود المعين, فالأمر لا يكون لمعدوم بل لموجود, ولكن بنوع ما من الوجود " فَيَكُونُ " أي فيوجد شيئ معين متميز عما عداه محقق في عالمه.

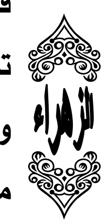


وهذه المرتبة أو الحضرة الإلهية هي المعبر عنها في التصوف الفلسفي بمرتبة الجمع, أو حضرة أحدية الجمع الواردة في حديث سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حينما سُئِل: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ (وفي رواية: الخلق, وفي أخرى: قبل خلق السماوات والأرض) قال:"كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء"[2] فالعماء كما يقول محيي الدين بن عربي(638هـ):(أصل الأشياء كلها عند الصوفية, وفيه

[1] - السابق ص 459

[2] - (الحديث في شرح الحديث من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي) جمع وتاليف: محمود محمد الغراب ص48 والحديث رواه الترمذي في سننه 288/5وقال: حديث حسن, وأحمد في مسنده 108/26, وابن حبان في صحيحه 8/14.

انفتحت صور العالم.)[1] وفي هذه المرتبة تجتمع سائر الموجودات من حيث سبق وجودها في علم الله الأزلي, ثم تظهر بعد ذلك – بفيض النور عليها – بقوله " كُنْ " (فمن حيث إن الموجودات كلمات الحق سبحانه فإن أصلها النفس الرحماني[2], وظهورها بكن وهو القول الإلهي لكل مراد تكوينه)[3] ويستدلون على ذلك بالأمر الإلهي؛ إذ لا يكون للمعدوم صفة وجود لتوجيه الأمر الإلهي إليه, فيجعلون هذا النوع ثبوتًا وليس وجودًا محققًا, فيكون الأمر بكن (بعد ثبوت أعيانهم, وثبوت ما هو بمنزلة لسانهم, وهو المشار إليه في قوله صلى الله عليه وسلم: " إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره,, الحديث"[4] فالأول إشارة إلى الفيض الأقدس, والثاني إشارة إلى الفيض المقدس.)[5] فهناك فرق بين



---

[1] - (الحديث في شرح الحديث من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي) جمع وتاليف: محمود محمد الغراب ص 49

[2] - النفس الرحماني: النفس الرحماني: عبارة عن الوجود العام المنبسط على الأعيان عينًا، وعن الهيولي الحاملة لصور الموجودات، والأول مرتب على الثاني، سمي به تشبيهًا لنفس الإنسان المختلف بصور الحروف مع كونه هواء ساذجًا في نفسه، وعبر عنه بالطبيعة عند الحكماء. وسميت الأعيان كلمات، تشبيهًا بالكلمات اللفظية الواقعة على النفس الإنساني بحسب المخارج، وأيضًا كما تدل الكلمات على المعاني العقلية كذلك تدل أعيان الموجودات على موجدها وأسمائه وصفاته وجميع كمالاته الثابتة له بحسب ذاته ومراتبه، وأيضًا كل منها موجود بكلمة كن، فأطلق عليها الكلمة إطلاق اسم السبب على المسبب. (التعريفات) ص 218

[3] - صدر الدين القونوي: (مفتاح غيب الجمع والوجود) ص 34

[4] - رواه الترمذي في سننه(26/5) وقال: حديث حسن، وأحمد في مسنده(220/11)، وابن حبان في صحيحه (43/14).

[5] - صدر الدين الشيرازي: (تفسير القرآن الكريم) 6/ 415- 416

الحضرتين أو الفيضين؛ فالأول وهو الفيض الأقدس هو ما سبقت الإشارة إليه من أنه الوجود المطلق, وأما الفيض المقدس فهو الإيجادي المنوط به الأمر بكن فـ ("الأمر" هو وجود الأشياء في أنفسها, وتدبير الوجود المطلق من الله تعالى هو إفاضته بالفيض الإيجادي المعبر عند بعض العارفين بالنفس الرحماني, فإن علمه تعالى بالأشياء عين موجوديته لها.)[1] إذن فالحضرة العلمية أو حضرة أحدية الجمع هي أقدم الحضرات, وهي المنبع لأصل التأثيرات.[2]



ولا يلزم من هذه الحضرات في التصوف الفلسفي التجزؤ أو انثلام البساطة في ذات الحق تبارك وتعالى لأنها (مراتب نسبية لا وجود لها من حيث الانفراد)[3] وكل هذا لا يعدو الاجتهادات البشرية لفهم الذات العلية بقدر الاستطاعة تدبراً في قول الحق تبارك وتعالى: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ} [العنكبوت: 20]

أما عن كثرة الموجود الأول المنبعث عن الله تعالى فهي عبارة عن كثرة تمايز المهايا عن الوجود, أو تمايز المهايا عن بعضها البعض بالعقل (إن ما يكون في المقام الثاني يتمايز بعضه عن بعضه الأخر, وذلك بالعقل)[4] ولذلك أطلق الكثيرون على هذا الموجود الأول اسم العقل؛ لأنه أول مرتبة وجودية يمكن للعقل عندها أن يميز بين وجود وماهية أو بين

---

[1] - السابق 8/ 52

[2] - انظر: محمد بن حمزة الفناري: (مصباح الأنس شرح مفتاح الغيب للقونوي) ص 410

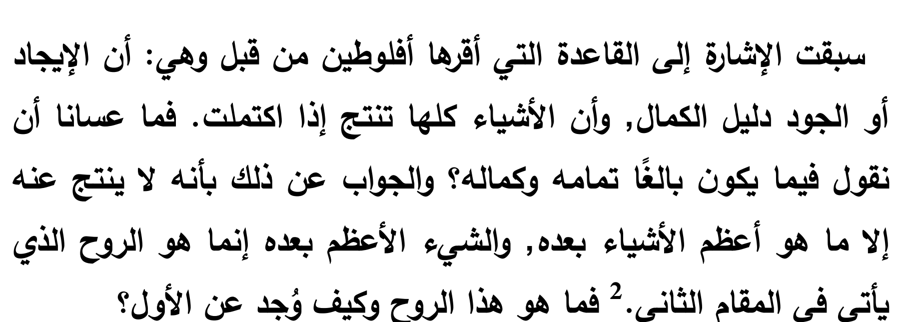
[3] - (مفتاح غيب الجمع والوجود) ص 28- 29

[4] - (التاسوعات) ص 453

مهايا مختلفة. أما أفلوطين فقد سماه روحاً, لأن هذا التمايز أو التركيب عنده إنما هو تركيب روحاني (ولذلك لم يكن الروح بسيطاً, بل إن فيه أشياء كثيرة, وهو ينكشف عن تركيب فيه, ولو كان تركيباً روحانياً.)[1]فوحدته إذن وحدة ذات كثرة كما سيتضح لاحقاً.



ثانياً: الروح أو العقل:



سبقت الإشارة إلى القاعدة التي أقرها أفلوطين من قبل وهي: أن الإيجاد أو الجود دليل الكمال, وأن الأشياء كلها تنتج إذا اكتملت. فما عسانا أن نقول فيما يكون بالغًا تمامه وكماله؟ والجواب عن ذلك بأنه لا ينتج عنه إلا ما هو أعظم الأشياء بعده, والشيء الأعظم بعده إنما هو الروح الذي يأتي في المقام الثاني.[2] فما هو هذا الروح وكيف وُجِد عن الأول؟

يرى أفلوطين أن هذا الموجود الأول لا نستطيع أن ندركه بعقولنا لأننا عاجزون عن ذلك, بيد أن لنا أن نتصوره وكأنه إشعاع ينبعث من الواحد, مثل ذلك مثل الشمس؛ فإن إشعاعها إنما يكون من حولها وكأنه يحيط بها.[3]

وكذلك هذا الروح الذي أبدع من الأول, الواحد, الكامل, الذي لا يسعى وراء شيئ ولا يحتاج إلى شيئ, إلا أنه يفيض لكماله. وفيضانه هو الذي يبدع شيئاً يختلف عنه[4]؛ فإنه ينبغي للحق ألا يبقى على

---

[1] - السابق ص 458

[2] - انظر: (التاسوعات) ص 430

[3] - انظر: السابق ص 430

[4] - انظر: السابق ص 436

الغموض.[1] أما هذا الشيئ المُبْدَع فإنه يكون قد التفت إلى الواحد وامتلأ منه, وأخذ ينظر إلى ذاته فأصبح هو الروح آنذاك. فقد جعله وقوفه عند الواحد حقًا, وجعلته مشاهدته لذاته روحًا, وما دام قد وقف عند الواحد ليشاهده فإنه أصبح روحًا حقًا في آن واحد.[2] بمعنى أنه يشاهد الواحد على أنه غير منفصل عنه؛ وذلك لأنه صورة له.[3] إلا أن مشاهدته لذاته تجعله روحاً مختلفاً عن الأول؛ وذلك لأن الأول ليس بشيئ من الأشياء.



ولأنه قديبدو من ظاهر هذا الكلام بعض اللبس بسبب فهم الذات العلية بشكل قد يوحي بالإثنينية أو التعدد؛ لأن ثمة موجود مختلف عن موجده ينفصل عنه ليشاهده, ثم يدرك بتلك المشاهدة أنه هو, وأنه غير الأول, ينبه أفلوطين على أن شأن المشاهدة في الملأ الأعلى ليس كشأن المشاهدة في عالمنا المحسوس فيقول: (أما الأمر الروحاني فيجب فيه ألا يُبحَث عنه كما يُبحَث عن اللون أو الشكل في الأجساد, فقبل أن يكون اللون والشكل كانت الروحانيات. ثم إن البنية المعنوية الكامنة في البذور

---

[1] - نفسه ص 431 وفي هذا إشارة إلى الحديث القدسي: "كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني" قال العجلوني: (وفي لفظ فتعرفت إليهم فبي عرفوني، قال ابن تيمية ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف.وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في اللآلئ والسيوطي وغيرهم.وقال القاري لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) أي ليعرفوني كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما.والمشهور على الألسنة كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فبي عرفوني.وهو واقع كثيرا في كلام الصوفية، واعتمدوه وبنوا عليه أصولا لهم.) (كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس) 132/2.

[2] - (التاسوعات) ص 436

[3] - المصدر نفسه ص 431

التي تحدث اللون والشكل ليست اللون والشكل هي أيضًا. إن هذه الأمور كلها إنما هي غير منظورة في جبلتها, وخليق بالروحانيات أن تكون غير مبصرات هي أيضًا؛ فإن طبيعتها إنما هي طبيعة الأشياء التي تنطوي عليها.)[1]



أي أننا يجب ألا نقيس المشاهدة في الملأ الأعلى على المشاهدة في العالم الحسي الذي يعتمد على الرائي والمرئي والواسطة حتى يتحقق الإبصار, كما يحدث في إدراك اللون أو الشكل في الأجسام المحسوسة, ثم إن ما يحدث في الألوان والأشكال ليس هو ما نراه من ظاهرها بل هو أمر معنوي كامن في أصل البِنَى المعنوية لأصول الأشياء التي تحدث فيها الأشكال والألوان (لكنا لا نجد شيئًا من ذلك كله في الملأ الأعلى؛ بل إن النفس هناك ترى الرؤيا والمرئي معا. فإن المرئي إنما هو بحيث تكون الرؤيا, والرؤيا بحيث يكون المرئي. ومَن عسى أن يخبرنا عن هذا المرئي كيف يكون؟ نجيب: ذلك الذي يساعده والذي يشاهده إنما هو الروح. فإنه حتى في هذا العالم يصح على الإبصار– مادام نورًا أو بالأحرى مادام متحدًا بالنور– أن يقال فيه إنه يبصر النور إذ إنه يبصر الألوان. أما في عالم الروح فإن الإبصار لا يتم بوساطة شيئ يختلف عنه, بل بالإبصار ذاته؛ لأنه ليس إبصارًا يقع في الخارج. والإبصار آنذاك إنما يبصر نورًا بنور, ولا يكون بوساطة شيئ يختلف عن النور, فنور يشاهد نورًا)[2] فالأمر في الملأ الأعلى ليس فيه انفصال ولا غيرية مطلقة, فما هو إلا نور يشع

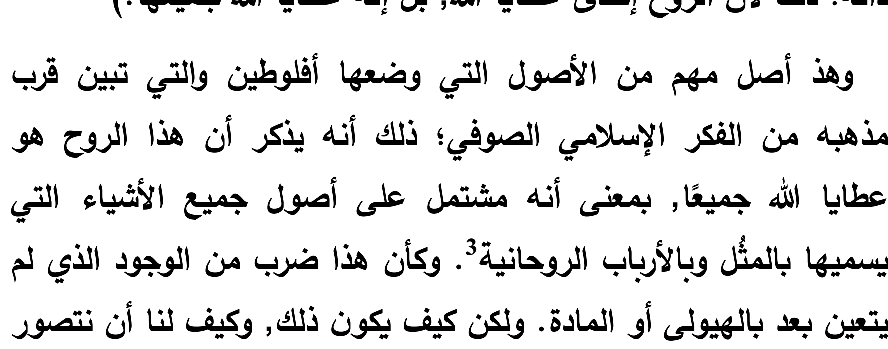
---

[1] - (التاسوعات) ص 445

[2] - السابق ص 445

لذاته (نور ينبعث من نور وينساب في نور, وذلك في آن واحد. وهذا هو الروحاني الحق.)[1]

إن هذا الروح إذن يدرك ذاته ويدرك الأول وبذلك صار عقلًا, أي مُتعَقَلًا لذاته وأنها من الأول فـ (إن من يسلم للروح بأنه يعرف الله, اضطره ذلك إلى أن يسلم لهذا الروح بأنه يعرف ذاته أيضًا؛ فإنه يدرك آنذاك ما وصله من الله, ويدرك عطايا الله وقواه, فإذا علم الروح بذلك وعرفه عرف به ذاته؛ ذلك لأن الروح إحدى عطايا الله, بل إنه عطايا الله جميعها.)[2]



وهذ أصل مهم من الأصول التي وضعها أفلوطين والتي تبين قرب مذهبه من الفكر الإسلامي الصوفي؛ ذلك أنه يذكر أن هذا الروح هو عطايا الله جميعًا, بمعنى أنه مشتمل على أصول جميع الأشياء التي يسميها بالمثُل وبالأرباب الروحانية[3]. وكأن هذا ضرب من الوجود الذي لم يتعين بعد بالهيولى أو المادة. ولكن كيف يكون ذلك, وكيف لنا أن نتصور اشتمال الروح على أصول الأشياء كلها؟

يجيب عن ذلك أفلوطين بقوله: (فليكن الروح هو الأشياء كلها إذن. على أن الأشياء تكون فيه, لا بمعنى أنه مشتمل عليها اشتمالًا مكانيًا, بل بمعنى أنه هو مشتمل على ما يكون عليه في ذاته وهو معها شيئ واحد؛ فإن الأشياء كلها فيه جميعًا.. فيشتمل الروح الكلي على الأمور كلها اشتمال الجنس على الأنوع, والكل على الأجزاء. هذا وإن القوى البذرية تؤدي صورةً عما نعنيه؛ يشتمل الكل فيها على الخواص كلها غير

---

[1] - نفسه ص 446

[2] - (التاسوعات) ص 444

[3] - انظر: السابق ص 432

متباينة.)[1] فهو يفسر كيفية اشتمال الروح على أصول جميع الأشياء مؤكدًا أنه ليس اشتمالًا حسيًا ولا جزئيًا مختلطًا بعضه ببعض, بل هو اشتمال وتضمن معنوي كاشتمال الجنس على انواعه وكاشتمال البذرة على خواص ما ينتج عنها من ثمار. فتلك الحقيقة الروحانية (الروح أو العقل) حقيقة كلية تتسم بالوحدة وبالنورية وتشتمل على كثرة من نوع ما, هذه الكثرة هي كثرة معنوية. فإن لنا أن نتصور الروح على أنه حقيقة وجودية أكثر من تصورنا له على أنه مرتبة من الوجود تحظى باستقلالية عن الأول, فهي منه وإليه تعود.



فإننا إذا قلنا مثلاً: "معدن" فإن هذا اللفظ مفرد لفظاً كلي معنى؛ من حيث اشتماله على أنواع متعددة كالذهب والفضة والنحاس..الخ فاشتمال الجنس على الأصول التي تسمى البنى المعنوية لأفراد أنواعه اشتمال معنوي كلي لا يشذ عنه فرد من أفراده. وكذلك الأمر في الحمل؛ فإن الجنس هو الأنواع كلها, وكل نوع من أنواعه إنما يحمل عليه الجنس. ولنا أن نتصور مثل ذلك في الروح فـ (إن الروح كلًا هو المثُل كلها, وكل مثال هو الروح مفردًا, مثل ذك مثل ما أن العلم كلًا هو النظريات كلها, على ان النظرية الواحدة هي جزء من أجزاء الكل, لا بمعنى أنه منفصل عن هذه الأجزاء انفصالًا مكانيًا, بل بمعنى أن لكل نظرية طاقتها في الكل.)[2]

ويستنبط من ذلك أن حقائق أو أصول الأشياء التي يشتمل عليها الروح والتي يسميها بالمثُل إنما هي كليات, ولا مجال هناك للفروق الفردية التي تسمى في المنطق بالفصول أو الخواص لذلك يقول أفلوطين: (إنه ينبغي

[1] - السابق ص 499

[2] - (التاسوعات) ص 500

أن يقال في المثُل إن منها في الملأ الأعلى الكليات, لا سقراط بل الإنسان.)[1]

فمن أين إذن تأتي تلك الفروق الفردية أو الفصول والخواص التي تجعل من الحيوان إنسانًا, والتي تجعل من الإنسان سقراط ومحمدًا وعمر؟ الإجابة هي أن تلك الفروق التي تميز الجزء عن الجزء الآخر هي من فعل الهيولى, والبعض منها نتيجة للتحقق في الأعيان, وكل ذلك سابق في علم الله الأزلي, (ثم ينبغي أن يبحث عن الإنسان أيضا, إن كان مثال الإنسان هناك بأوصافه الفردية. وأعني بالأوصاف الفردية ان يكون الوصف ذاته على حال في شيئ وعلى حال أخر في شيئ أخر, كأن يكون أحدهم أفطس وغيره أقنى. على أنه يجب في هذين الوصفين أن نتصورهما فعلين قائمين في مثال الإنسان مثلما أن في جنس الحيوان فروقًا. أما الكيف الذي يكون عليه الأنف عند الأول وعند الأخر فإنه يعود إلى الهيولى, وكذلك القول عن الفروق في الألوان فإن بعضها كامن في البنية المعنوية وبعضها الأخر وليد الهيولى واختلاف المناطق.)[2]

ولنا أن نتسائل: لماذا تصور أفلوطين هذا الروح مشتملًا على حقائق الأشياء كلها وقد سبق ذلك مرتبة الوجود الجمعي التي وصفها بأنها قوة الأشياء جميعًا؟ والإجابة على ذلك باختصار هو أنه أراد أن يبين انفراد الأول سبحانه وتعالى بوصفين من أخص صفاته التي لا يشاركه فيها غيره وهما القدم والمخالفة للحوادث حيث يقول: (.. فإن ذلك الأصل الأول كان فوق الذات, وهو قوة الأشياء كلها, فيكون ما ينشأ عنه هو الأشياء كلها,

---

[1] - السابق ص 502

[2] - نفسه ص 502- 503

فإن ذلك الأول فوق الأشياء كلها وفوق الذات إذن. ثم إن كان هذا الثاني هو الأشياء كلها فإن الواحد إنما يكون قبل الأشياء كلها, وليس من الأشياء كلها سواء.)[1] إذن فالله تعالى قديم لا يماثله أحد, ولا يشاركه غيره في وجوده ولا في قدمه, وأول ما صدر عنه هو هذا الموجود النوراني المسمى بالروح.



وهذا المعنى قريب مما قصده الصوفية المسلمون من مفهوم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي والتي تعني تصورهم للنبي محمد صلى الله عليه وسلم على أن له حقيقتين: حقيقة روحية نورانية قديمة سابقة على كل وجود – غير ذات الواجب – وهي أول ما ظهر من تجليات المولى تبارك وتعالى. وحقيقة إنسانية وجودية هي التي تجلى بها صلى الله عليه وسلم في صورته الأدمية.

أما الأولى فيسمونها بالحقيقة المحمدية و(هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق, بل هي الإنسان الكامل بأخص معانيه. وإن كان كل موجود هو مجلى خاصًا لاسم إلهي فإن محمدًا صلى الله عليه وسلم قد انفرد بأنه مجلى للاسم الأعظم؛ ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة.)[2] فالحقيقة المحمدية عند الصوفية هي أول مظهر لتجلي الله سبحانه وتعالى في العالم الروحاني, فهو أول مُبْدَع أبدعه المولى عز وجل, وهو يحوي أصول جميع العوالم بعده؛ وذلك لأن تلك الحقيقة المحمدية هي مجلى للاسم الإلهي الأعظم وهو الله, وهو الاسم الجامع الذي يجمع أصول جميع العوالم بما في ذلك حقائق جميع الأنبياء من لدن آدم عليه السلام وحتى

---

[1] - (التاسوعات) ص 502 - 503

[2] - سعاد الحكيم: (المعجم الصوفي) ص 348

خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم. وفي ذلك المعنى يقول القاشاني في شرحه على فصوص الحكم لابن عربي: (إن محمدًا – صلى الله عليه وسلم – أول التعينات التي عين به الذات الأحدية قبل كل تعين فظهر به ما لا نهاية له من التعينات, فهو يشمل جميع التعينات. فهو واحد فرد في الوجود لا نظير له؛ إذ لا يتعين من يساويه في المرتبة, وليس فوقه إلا الذات الأحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد ونعت, فله الفردية المطلقة. ومن هذا يعلم أن الاسم الأعظم لا يكون إلا له دون غيره من الأنبياء.)[1]



فالحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي تساوي مرتبة الروح أو العقل في فلسفة أفلوطين, وما يعتمد عليه الصوفية المسلمون في فهم هذا المعنى بجانب التصور الميتافيزيقي للخلق وللعالم العلوي هو بعض أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي تتحدث عن بدء الخلق مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"[2] و "أوتيت جوامع الكلم"[3]و " أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر"[4] و " أول ما خلق الله العقل (وفي رواية

---

[1] - (شرح القاشاني على الفصوص) ص 266 - 267

[2] - المروي في كتب السنة "كنت نبيًا وآدم بين الروح والجسد"، أخرجه أحمد202/34 ،وأبو نعيم في "الحلية 53/9، وصححه الحاكم في المستدرك 665/2بلفظ: "كنت نبيًا وآدم بين الروح والجسد". وبألفاظ أخرى متقاربة.

[3] - رواه مسلم في صحيحه 372/1 بلفظه.

[4] - قال العجلوني :"رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله، بلفظ2: قال: قلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء. قال: يا جابر، إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله, ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جني ولا إنسي، فلما أراد الله

القلم) ثم خلق اللوح, فقال للقلم: اكتب, قال القلم: وما أكتب؟ قال الله له: اكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة, اكتب وأنا أملي عليك, فخط القلم في اللوح ما يملى عليه الحق, وهو علمه في خلقه الذي خلقه إلى يوم القيامة."[1]

ومن أشهر الصوفية القائلين بذلك:

- أبو منصور الحلاج (309 هـ): حيث يتحدث في طاسين السراج عن الحقيقة المحمدية باعتبارها أول مخلوق تجلى له النور الإلهي حيث يقول: (طس, سراج من نور الغيب, وبدا وعاد, وجاوز السراج وساد, قمر تجلى من بين الأقمار, أنوار النبوة من نوره برزت, وأنوارهم من نوره ظهرت, وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور

أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء, فخلق من الجزء الأول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء, فخلق من الجزء الأول حملة العرش ومن الثاني الكرسي ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول السماوات ومن الثاني الأرضين ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء, فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم وهى المعرفة بالله ومن الثالث نور إنسهم وهو التوحيد: لا إله إلا الله, محمد رسول الله ... الحديث. كذا في المواهب.

وقال فيها أيضا: واختلف هل القلم أول المخلوقات بعد النور المحمدي, أم لا؟ فقال الحافظ أبو يعلى الهمداني: الأصح أن العرش قبل القلم، لما ثبت في الصحيح عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قدر الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء"." كشف الخفاء (1/ 302)

[1] - أخرجه بمعنى قريب منه الترمذي في سننه424/4،وقال: حسن صحيح غريب، وأبو داود 225/4 وأحمد 378/37 بروايات مختلفة.

صاحب الكرم, همته سبقت الهمم, ووجوده سبق العدم, واسمه سبق القلم, لأنه كان قبل الأمم.)[1] وهذا النص يوضح أن الرسول صلى الله عليه وسلم له صورتين مختلفتين؛ صورته نورًا قديمًا كان قبل أن تكون الأكوان ومنه يستمد كل علم وعرفان, ومصدر الخلق والموجودات, ومن نوره ظهرت أنوار النبوات لتكون الصورة كاملة في سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إمام الأنبياء وأول خلق الله أجمعين, حتى إن لولاه ما طلعت شمس ولا قمر ولا نجوم ولا أنهار. ثم صورته الثانية كائناً محدثاً تعين وجوده في زمان ومكان محددين.[2]



2- **محيي الدين بن عربي (638 هـ): وهوأكثر من تحدث عن الحقيقة المحمدية وفصَّل القول فيها في مواضع متعددة من مؤلفاته وخاصة في كتابه** *(فصوص الحكم)* **الذي يدور حول هذه الفكرة؛ إذ يبحث في الحقيقة الإلهية التي تتجلى في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام؛ فإن كل فص من فصوص الحكم يدور حول حقيقة نبي من الأنبياء يسميها كلمة. وهو لا يبحث في هذه الحقائق لكون كل منها يمثل ظاهرة منفصلة عن الظواهر الأخرى, وإنما يرى أن كل نبي من لدن آدم عليه السلام إلى أخر نبي ما منهم من أحد إلا ويأخذ من مشكاة خاتم النبين, وإن تأخر بوجود طينته فإنه بحقيقته موجود وهو قوله صلى الله عليه وسلم "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"[3] وهذا تصريح بقدم النور المحمدي**

---

[1] - (الطواسين) ضمن: قاسم محمد عباس: (الحلاج الأعمال الكاملة) ص 161

[2] - انظر: مصطفى نجو: مقالة بعنوان: (نظرية الحقيقة المحمدية في الدراسات الصوفية) ص 3

[3] - سبق تخريجه

وأنه مادة لحقائق الأنبياء؛ لأن نوره أول نور ظهر في الكون ومن تجليه ظهر العالم, هذا النور الذي شع في جبين آدم عليه السلام الذي كانت تسلم عليه الملائكة حينما أمرهم الله بالسجود له.[1] فهو يقول في الفتوحات المكية: (بدء الخلق الهباء وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني وهو العرش الإلهي.)[2]



ونجد أفلوطين يصف نفس هذا المعنى في معرض حديثه عن حقيقة الروح ومدى قربها من الإله الأعظم: (.. أما هذا الأعظم فإنه جالس فوقها وقد استوى عليها, مادامت على هذه الحال, كأنها عرشه الذي لا يزال مرتبطًا به. يجب في هذا الإله(الأول) إذا أقبل ألا يُقبِل وهو مستو على جماد غير ذي نفس أو على النفس مباشرةً, بل يتقدمه ما يكون في منتهى الحسن والجمال.)[3]

وتلك الحقيقة المحمدية تسمى عند ابن عربي بالعقل أو القلم, فهو يقول في تعقيب له على حديث النبي صلى الله عليه وسلم: " أول ما خلق الله العقل... (الحديث)": (حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم وهي المسماة بالعقل فكان سيد العالم بأسره, وأول ظاهر في الوجود, فكان وجوده من النور الإلهي, ومن الهباء, ومن الحقيقة الكلية وفي الوجود وجد عينه,

---

[1] - انظر: د. عبد المنعم عزيز النصر: (العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين بن عربي) مجلة جامعة تكريت للعلوم. مجلد 18 العدد 3 ص 218 - 219

[2] - (الفتوحات المكية) 1/ 152

[3] - (التاسوعات) ص 462

وعين العالم من تجليه.)[1] ويسميها كذلك بالإنسان الكامل والخليفة: (.. فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها.. فهو الإنسان الحادث الأزلي, والنشيء الدائم الأبدي, والكلمة الفاصلة الجامعة, فتم العالم بوجوده.)[2] وقد شرح القاشاني هذا المعنى - مبينًا الفرق بين حدوثه وأزليته- قائلاً: (أما "حدوثه الذاتي" فلعدم اقتضائه من حيث هو هو الوجود, وأما "حدوثه الزماني" فلكون النشأة العنصرية مسبوقة بالعدم الزماني, وأما "أزليته" فبالوجود العلمي, فعينه الثابتة أزلية.. وأما دوامه وأبديته فلبقائه ببقاء موجده دنيا وأخرة.)[3] ومن هنا يتبين أنه لم يقل بقدم الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل بالمعنى الذي يجعله البعض مماثلاً للقدم الإلهي - تعالى الله عن ذلك علواً كبيرًا - ولابن عربي كلام كثير ومفصل في هذا الشأن مذكور في مؤلفاته وخاصة (*فصوص الحكم*) الفص الآدمي.

3- **صدر الدين الشيرازي (1050 هـ): الذي يذكر نفس المعنى الذي صاغه ابن عربي من قبل خاصة حينما يتحدث عن مراتب الموجودات الواقعة في سلسلة البدو والصادرة على سنة الإبداع؛ حيث يذكر أن أول موجود ابتداءً مُبدَعًا من المولى عز وجل كان عقلا قدسيًا سماه بمقام القلم الأعلى أو العقل الأول وأنه مشتمل على أصول جميع الأشياء التي**

[1] - (الحديث في شرح الحديث من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي) جمع وتأليف: محمود محمود الغراب 161/2

[2] - (فصوص الحكم) ص 20

[3] - شرح فصوص الحكم للقيصري, نقلاً عن: الشيرازي:(تفسير القرآن العظيم) 121/5

تظهر في عالم العناصر.[1] وسماه أيضًا باللوح, وذكر أن تعدد الأسماء على حسب تعدد صفات هذه الحقيقة, فقد كثرت الأسماء والمسمى واحد.[2]

وهو يصرح بأن الحقيقة المحمدية والمقصود بها حقيقة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهي (المسماة في البداية بـ "العقل الأول" و " القلم الأعلى" و "العقل القرآني" ,عند وجودها الصوري التجردي, وفي النهاية بمحمد بن عبد الله وخاتم الأنبياء ,عند ظهورها البشري الجسماني, قال: "كنت نبيًا وآدم بين بين الماء والطين." و "أنا سيد ولد آدم وصاحب اللواء وفاتح باب الشفاعة يوم القيامة")[3] ويذكر أن تلك الحقيقة المحمدية أو روح النبي صلى الله عليه وسلم تتسم بالأزلية والأبدية من حيث الحقيقة, وبالحدوث من حيث البشرية (أما أزليته: فباعتبار مبدئيته للأشياء بحسب صورتها العلمية الثابتة في علم الله, وأما أبديته: فلكونها الثمرة القصوى لوجود الخلائق؛ أولا ترى أن جميع الموجودات العنصرية لها توجهات وحركات نحو الكمال؛ فالعناصر تتحرك نحو الجماد, والجماد يتوجه إلى النبات, والنبات إلى الحيوان, وهو إلى الإنسان, وأول الإنسان ذو العقل (هو العقل) الهيولاني, وهو يتوجه في تحصيل الكمال إلى العقل الفعال.. وذلك العقل الفعال صار ثمرة شجرة هذا العالم بعد أن كان بذر هذه الشجرة.)[4]



وللشيرازي كلام مفصل في الحقيقة المحمدية وصفاتها ذكرها في تفسيره لآية الكرسي وآيات الاستواء على العرش.

---

[1] - (تفسير الشيرازي) 45/8 - 52- 57 بتصرف

[2] - انظر: المرجع السابق 5/ 124

[3] - (تفسير الشيرازي) 5/ 118

[4] - السابق ص 122

يتضح إذن أن المعنى الذي قصده أفلوطين في حديثه عن الروح وعن حقيقته الأزلية يجد له صدى كبيرًا في التصوف الإسلامي مما يدل على قرب هذا الفكر الأفلوطيني من وجهة النظر الإسلامية ويؤكد فكرة الفطرة السليمة التي فطر الله الناس – جميعًا – عليها؛ وما ذلك إلا لأن الدين عند الله الإسلام, وأن الملل الصحيحة لا تختلف أصولها, ولا تبعد الفطر السليمة عن إدراك نفس الحقائق وإن تباعد الزمان واختلف المكان فإن الله سبحانه وتعالى {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [البقرة: 269]



ثالثًا: النفس:

هي الدائرة الثانية في دوائر الوجود التي ذكرها أفلوطين من قبل, والتي تستمد نورها من المركز (النور الحق) عن طريق الروح أو العقل وهي عبارة عن: (عقل ما, وشيئ قائم في ذاته, وهو الملكة المفكرة. فإنها هي التي تتحرك حول الروح على أنها النور المنتشر من الروح, وأثره الذي لا يزال مرتبطًا به)[1]

فهي عقل لأنها تعقل أنها من الأول نشأت عن طريق الروح, وأن النور الذي انتشر عليها من هذا الروح أصله ومنشؤه من الواحد الحق فاعلها الحقيقي فإن (الواحد الحق أبدع هوية العقل, وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل.)[2] فالكل من الواحد الحق, ولأن النفس تعي ذلك كانت هي الملكة المفكرة, وارتباطها

[1] - (التاسوعات) ص 432

[2] - (أثولوجيا) الميمر العاشر ص 136

بالروح ارتباط وجود لامحالة ذلك لأنها لا تستقبل النور الذي يفيض عليها من الأول إلا من خلاله. وهذا النور المنتشر (الفائض) هو سر وجودها بل هو سر الوجود بأسره فـ (هي منساقة مع الروح من ناحية تكفل بذلك تمليها وتتمتع بالروح وتأخذ منه, فتكون هي غارقة أيضًا. ومن ناحية أخرى متصلة بما يأتي بعدها, بل إنها تنتج الذي يأتي بعدها, فيكون دون النفس مقامًا لا محالة.)[1]



وهذا هو وجه الكثرة في النفس, فابتعادها عن الواحد يجعلها متكثرة من جهتين: <u>الأولى</u>: تكمن في أن النفس تعقل معقولين اثنين وهما الواحد والعقل (الروح) وهذا ما يميزها عن العقل الذي يعقل معقولاً واحداً فحسب. <u>والجهة الثانية</u>: تكمن في المبادئ البذرية والنفوس الجزئية التي تنطوي عليهما النفس الكلية, أو لنقل إنها تنطوي على مبادئ الصور أو الأشكال وعلى نفوسنا الجزئية في آن معًا. وهذا ما ليس قائمًا في العقل الذي يمتلك أسس تلك الصور فحسب.[2]ولذلك سماها أفلوطين الواحد مع الكثرة تفرقة بينها وبين العقل الذي سماه الواحد ذا الكثرة.[3]

ومن هذا يتبين كيف أُبدِعَت أو فاضت النفس من الروح وذلك عند اكتمال نورية العقل من الأول فكان له آنذاك أن ينتج – بناء على القاعدة السابقة وهي أن الأشياء تنتج إذا اكتملت – وذلك محاكاة بالواحد وتشبهًا به (فلما صار العقل ذا قوة عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرك

---

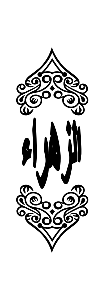
[1] - (التاسوعات) ص 432

[2] - انظر: د. سعد الدين كليب: (البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي) ص18

[3] - انظر: (التاسوعات) ص 433

تشبهًا بالواحد الحق؛ وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق وهو ساكن, ولذلك أبدع العقلُ النفسَ وهو ساكن أيضًا لا يتحرك.)[1]

وهنا يتحدث أفلوطين عن كيفية إبداع النفس لما دونها عن طريق الحركة؛ حيث يمثل فعل النفس بداية الحركة وبداية الحدوث الزماني. فالنفس[2] ليس من طبيعتها أن تبدع وهي باقية على حالها, كما هو الشأن في العقل, ولكنها (تفعل فعلها وهي غير باقية على حالها, بل تتحرك فتبدع أثرًا ما.)[3] وذلك الإبداع إنما يكون بجهتي تكثر في طبيعتها فإنها (إن تُوَجِه وجهها إلى الملأ الأعلى الذي خرجت منه تصبح حافلة ممتلئة, وإن تقبل إلى الجهة الأخرى المغايرة تنتج أثرها وهو الإحساس والطبيعة)[4] فَتَوَجُهُها إلى الملأ الأعلى توجهًا جبليًا شوقيًا تمتلئ منه قوة ونورًا ويشعرها بالكمال, ثم بالعمل على محاكاة هذا الأول تتحرك النفس فتنتج (تبدع) ما دونها من عالم الإحساس والطبيعة. وإنما كان سبب ذلك هو أن النفس معلولة من معلول, وليست معلولة عن العلة مباشرة؛ لذلك لم تَقْوَ على أن تفعل فعلها وهي ساكنة بغير حركة.[5]



أما عن الذي ينتج عن النفس فهو عالم الإحساس أو الطبيعة سماه افلوطين "صنمًا" وعلل لتلك التسمية بأنه: (فعل داثر غير ثابت ولا باق؛ لأنه كان بحركة, والحركة لا تأتي بالشيئ الثابت الباقي, بل إنما تأتي

---

[1] - (أثولوجيا) ص 136

[2] - إن مقصود أفلوطين من النفس هنا هو النفس الكلية, أما النفس الإنسانية فهي نفس جزئية تنبثق عن تلك النفس الكلية وتوزع على الكائنات في عالم الطبيعة.

[3] - (التاسوعات) ص 436

[4] - السابق ص 436

[5] - (أثولوجيا) ص 136 بتصرف

بالشيئ الداثر.)[1] أي الحادث, وهنا يبدأ عالم العناصر (المادة أو العالم المادي) متصلاً بالنفس الكلية غير منفصل عنها, وهو الذي قصده افلوطين من قبل بتمثيله بالدائرة الثالثة من دوائر الوجود, وهي الخالية من النور لبعدها عن المركز, فهي معلولة من معلول, إلا أنها مع ذلك تستنير بما قبلها.



والظاهر من ذلك هو أن النفس إنما تنتهي إلى عالم النبات أو المادة وبذلك تكون الظلمة وتضمحل النورية في الوجود, لذلك يعود أفلوطين فيقول: (فالذي يبدو هو أن النفس في جانبها الأسفل إنما تنتهي إلى عالم النبات. والواقع أنها تنتهي إلى ذلك من وجه ما؛ لأن ما يكون في النبات إنما هو منها, ولكنها ليست كلها في النبات, بل إنها تصبح في النبات على قدر ما إنها تسلك سفلًا فتحدث بسلوكها وبنزوعها إلى ما هو دونها مقامًا, شيئًا أخر قائمًا في ذاته. أما ما يكون منها متقدمًا على ذلك, والذي لا يزال مرتبطًا بالروح, فإنه يدع الروح مع ذاته في ذاته.)[2]

وبذلك يبين أفلوطين أن الوجود كله من الأول, لا ينفصل عنه أبدًا ولا يفارقه, أما التفاوت فيكون في القرب منه- سبحانه – أو بالبعد عنه بمرتبة أو بعدة مراتب. وبقوله هذا إلى جانب مثال الدوائر الذي ذكره من قبل يوضح أن بإمكان ما في تلك المرتبة المتأخرة اجتياز هذه المراتب والوصول إلى الأول من خلال رحلة روحية داخلية تعرج فيها الموجودات إلى بارئها وإلى موجدها, وهذا أمر جبلي؛ فكل كائن في العالم له شوق وتوجه إلى الحق سبحانه وتعالى, ولا تستروح روحه حتى يصل إلى سر ما

---

[1] - السابق ص 136

[2] - (التاسوعات) ص 436 - 437

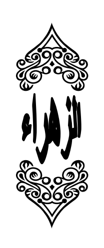
من أسرار هذا الوجود ويعرف مبدأه, وذلك يكون بالترقي والصعود في تلك المراتب الوجودية, حتى يستطيع الإنسان الكائن في تلك المرتبة الوجودية المتأخرة أن يصل من داخل ذاته إلى أصل هذا الوجود وسره, حيث إن في داخل النفس الإنسانية أسرارًا عظيمة يجب أن نتنبه إليها كما أرشدنا الله سبحانه وتعالى إلى ذلك في قوله: {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ } [الذاريات: 21] إذ (كيف لا نتنبه إلى هذه الأشياء العظيمة وهي فينا, بل كيف ندع تلك القوى كلها معطلة عن العمل, ونجد أناسًا لا يسخرونها للعمل مطلقًا؟ فإن الأمور كلها في الملأ الأعلى إنما تكون دائمًا مستمرة في أعمالها: الروح وما هو قبل الروح, ذلك الذي يبقى دائمًا ثابتًا في ذاته, وكذلك النفس أيضًا هي الدائمة التحرك. ولكن لا يصبح كل ما يقع في النفس شيئًا محسوسًا, إنما ينتهي إلينا عندما يبلغ الإحساس.)[1]

فليست النفس كلها هي الإحساس, إنما نحس منها الجزء الذي تدركه حواسنا والذي يصلنا عن طريق تلك الحواس, وهذا لا يعني أن الحواس هي كل قوى النفس, بل إن لها قوى أخرى نستطيع من خلالها أن نصل إلى الحقائق والمبادئ, ولكن كيف يتم لنا ذلك؟ يجيب أفلوطين عن هذا التساؤل بأننا إذا أردنا هذا النوع من الإدراك (وجب علينا أن نحول المُدرِك فينا إلى الباطن, وأن نوقظ انتباهنا هنا. فإن المرء إن كان يتوقع صوتًا أراد أن يسمعه أغفل الأصوات الأخرى وأرهف أذنيه لأرغب المسموعات لديه ريثما يقبل. كذلك ينبغي علينا في هذه الدنيا أن نهمل المسموعات الحسية

[1] - (التاسوعات) ص 435

إلا ما تمس الحاجة إليه, وأن نحرص على أن تكون قوة الإدراك في النفس صافية مهيأة للاستماع إلى نغمات الملأ الأعلى.)[1]

بمعنى أن الله قد سخر لنا المحسوسات لا لننشغل بها عنه بل لتوصلنا إليه فينبغي أن نزهد في كل ما فيها إلا ما يعيننا على الوصول إليه فقط. فالخير المحض إذن ليس محجوبًا عن النفس؛ حيث إنها تراه في الملأ الأعلى بتوسط الروح (فإنه ليس محجوبًا بحيث لا يتجه إليها, ما دام ليس من جسم يتوسطهما بحيث يحول بينه وبينها. لكنه حتى فيما لو تتوسطهما الأجسام, ما أكثر ما يأتي من أمور المقام الأول إلى أمور المقام الثالث – مقام النفس – أما إذا استسلمت النفس إلى الأمور الدنيوية فإنها تحصل آنئذ على ما أرادت وفقًا لتذكرها وخيالها؛ ولذلك لم يكن التذكر أفضل الأحوال.)[2] ولهذا أمرنا الله سبحانه وتعالى بالنظر في أنفسنا وفي الكون من حولنا حتى نرتقي من عالم الحواس إلى ما وراء ذلك فنعرف ولا يضيع زماننا الجزئي في الانشغال عن الغاية التي من أجلها كان الوجود (وهكذا كانت الإقامة هنا في الأشياء الحسية بمنزلة الهبوط لها والمنفى وفقدان الأجنحة)[3]



فينبغي أن تعود النفس في رحلة عروجها إلى مبدئها مجتازة ما سبقها من مراتب وجودية. وهذا ما يسمى في فلسفة أفلوطين بحركة العودة؛ أي حركة النفس في عودتها إلى الواحد (الأول), في مقابلة حركة الهبوط وهي التدرج الكوني للوجود من الأول ثم إلى الروح ثم إلى النفس ثم إلى العالم

---

[1] - السابق ص 435

[2] - (التاسوعات) ص 337

[3] - السابق ص 698

المادي.[1] فإن أفلوطين يدعو السالك إلى معرفة الأول والأنس به, وأن يقف عند الأشياء المحسوسة على أنها آثار الله ثم ينتقل منها إلى مشاهدته, أو مشاهدة الكون به (وإن أبهمت عليك معرفته لأنه ليس شيئًا من تلك الأشياء, قف عندها, ثم انطلق منها وشاهد. نعم شاهد, ولكن لا تَرْم بفكرك إلى الخارج. فإنه لا يقيم في جهة وقد حَرَم غيره مما كان عليه في ذاته, بل هو حاضر إلى من استطاع أن يلمسه, وهو غائب عما كان عن الأمر عاجزًا.)[2]



ولا يتحقق ذلك إلا بصدق التوجه إلى الله عز وجل وعدم الانشغال بما سواه (لقد يستحيل علينا في الأحوال الأخرى أن نعرف شيئًا ونحن مدركون بالعرفان شيئًا أخر نكون إليه منصرفين, بل ينبغي ألا نضيف شيئًا إلى ما نعرفه حتى يكون هو ذاته المعروف. وكذلك يجب القول هنا في كوننا مع الواحد يستحيل إدراكه بالعرفان وفي النفس انطباع أمر أخر لا يزال نافذًا أثره.)[3]

وحتى يتم للسالك رحلة العودة هذه لابد أن يتجه إلى باطنه وأن يخلع عنه كل ما في الخارج, بأن يجهل كل شيئ حتى ذاته, ولا يعلم إلا الواحد الذي هو متوجه إليه (وإن بات الأمر كذلك, وجب خلع كل ما كان في الخارج وتوجه الوجه إلى الباطن توجهًا تامًا خوفًا من الميل إلى ما قام في الخارج. بل ينبغي لك أن تجهل الأشياء كلها, في حال علاقتها بنا أولاً,

---

[1] - انظر: د. فؤاد زكريا: مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ص 42

[2] - (التاسوعات) ص 696

[3] - (التاسوعات) ص 696

ثم من بعد في مُثُلها, وأن تجهل أنك أنت في مشاهدته قائم.)[1]وذلك أننا لا نتحقق بالوصل به إلا إذا تخلينا عن كل غيرية, أما هو فحاضر دائمًا ولا يغيب.[2]



وهكذا يصل السالك إلى الغاية وهي بلوغ الكمال بإدراك الأول والتحقق بالأنس به, فمثل السالك إليه (كمثل جوقة تغني وهي حول قائدها تقيم, فقد يتأتى لها أن تلتفت إلى خارج المشهد, أما إذا بقيت موجهة وجهها إلى قائدها فقد كان غناؤها حسنًا وكانت مقيمة هي حقًا من حول قائدها. وكذلك القول في أمرنا نحن: إنا نحن مقيمون من حوله, وعندما نكن على الإقامة من حوله نلقى الحتف حتمًا ونهلك. إلا أنا لا ننظر إليه دائمًا, فإذا نظرنا بلغنا الكمال وارتحنا.)[3]

وهنا تكتمل سلسلة الفيض عند أفلوطين برجوع دائرة الوجود إلى مبتداها فيتحقق الكمال الوجودي, ويلتقي طرفا الدائرة, ويتم للإنسان حقيقة وجوده وغايته, وبهذا تتحقق الغاية من قوله تعالى: { قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ} [العنكبوت: 20].

---

[1] - السابق ص 696

[2] - السابق ص 697

[3] - نفسه ص 698


الزهراء

الخاتمـة

إن بحث نظرية الفيض عند فيلسوف مثل أفلوطين بروحه الشرقية وثقافته اليونانية والذي ينسب إليه أصل النظرية إلى جانب أنه يبين حقيقة مذهبه ومدى قربه المباشر من الفكر الإسلامي الصوفي على وجه الخصوص فإنه يلقي الضوء على قضية اتصال الفكر الإنساني والتقاء الفِطَر البشرية وثبات الحقائق العلوية. فلا يتعجب أحدنا إذا وجد تشابهًا كبيرًا في الحديث عن تلك الحقائق العالية المتعلقة بالتصور الإنساني للإله سبحانه وتعالى وبالملأ الأعلى بين الفلاسفة والعرفاء والمفكرين في كل زمان ومكان. ويرجع ذلك الالتقاء والتشابه إلى عدة أسباب أهمها:



أولاً: ثبات تلك الحقائق وقدمها وبقائها, فالحديث عن الملأ الأعلى ثابت لأن حقائقه ثابتة لا تتغير ولا تتبدل, إنما الذي يتغير هو نظرة السالك إليها؛ فقد لا يرى السالك في بداية الطريق إلا شعاعًا من ذلك النور الذي ينشده, بينما تكون الرؤية أكثر وضوحًا لمن هو في وسط الطريق, وهذا وذاك يختلفان عن الواصل الذي تتجلى له تلك الحقائق عن قرب. والكل يعبر عما يرى ويشاهد.

ثانيًا: أن الله سبحانه وتعالى فطر الناس جميعًا على السعي إلى معرفته والقرب منه والتطلع إلى الوصول إلى ذلك بطرق معروفة بينتها الديانات السماوية {فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا } [الروم: 30] غير أن هذه الفِطَر منها السليم الذي لم تعكر صفوته شواغل الدنيا ودواعي النفس والهوى, ومنها من انطمست عين فطرته بسبب الركون إلى تلك الشواغل { بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [المطففين: 14]. وهذا

هو سر قرب الفكر الصوفي من طبقات كثيرة من الناس؛ ذلك لأنه يخاطب هذه الفطرة المحققة داخل كل منا فيطرب السليم منها ويعالج المتكدر.

ثالثًا: استمرار المدد الإلهي للإنسان الباحث عن الحقيقة في كل مكان وزمان, فالله سبحانه وتعالى هو خالق هذا الإنسان وهو أعلم بآلياته المحدودة التي مهما سعى بها- بمفردها- لم يدرك من خلالها كمال الحقائق {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك: 14] فلأنه سبحانه لطيف خبير جعل البحث العقلي وسيلة للوصول إليه إلا أنها كغيرها من الوسائل لابد أن تستكمل بالإمداد الإلهي.



ويعد أفلوطين أحد النماذج المهمة لذلك الالتقاء الفكري أو الفطري في التعبير عن تلك الحقائق العالية. والحديث عن نظرية الفيض عنده ومدى قربها من الفكر الإسلامي الصوفي يترتب عليه عدة نتائج:

أولاً: وضوح الاتجاه الصوفي الفلسفي في فكر أفلوطين من خلال عرضه لنظرية الفيض؛ حيث يرى أن الواحد الحق هو الموجود الحقيقي الذي منه المبدأ وإليه المنتهى, وأن الكون كله ما هو إلا مظاهر تجلياته التي تفيض عنه بالتدريج بداية من الروح أو العقل وحتى العالم المادي. ثم يصف عودة الموجودات جميعًا في هذه السلسلة صعودًا حتى تصل إلى الأول فتحقق غايتها بمنتهاها إلى الواحد الحق{وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى} [النجم: 42].

ثانيًا: في وصفه للواحد بأنه هو الذي له الوحدة الحقة التي لا يشاركه فيها غيره, وأنه ليس كمثله شيئ مستعملًا الدلائل المشاهدة والبراهين العقلية في الاستدلال على ذلك, وفي حديثه عن مقام سلب الصفات ثم

عن مقام إثباتها معنى في ذاته يضع لفلسفته أساسًا دينيًا واضحًا لم يسبقه إليه غيره من الفلاسفة اليونان – إن صحت نسبته إليهم – وتضع معالم تلك الفلسفة التي تتسم بالتدين وبالتوصيف الميتافيزيقي لكثير من المفاهيم الدينية في جوانب كثيرة من مذهبه, سواء في الحديث عن الذات الإلهية وتجلياتها, أو بوصفه للروح (العقل) وعلة خلقها, أو برسمه معالم الطريق الروحي في الوصول إلى الحقيقة المطلقة والخلاص من سجن الماديات والرجوع بالروح إلى عالمها.



ثالثًا: إن المعنى الذي قصده أفلوطين في حديثه عن الروح أو العقل وعن حقيقته الأزلية قريب من وصف الصوفية المسلمين للحقيقة المحمدية أو النور المحمدي, وهو أول مظهر للتجلي الإلهي في العالم الروحاني بحقيقته الروحانية ثم بتجسد تلك الحقيقة في العالم المادي في صورة سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم.

رابعًا: يبين أفلوطين حدوث العالم المادي ويوضح علاقة الحادث بالقديم في حديثه عن الحركة في النفس وأنها بداية الحدوث الزماني؛ ذلك لأن النفس وهي الدائرة الثانية من دوائر الوجود لا تستطيع أن تؤثر في العالم المادي ولا تنتج أفعالاً إلا بالحركة, ولأن هذا العالم المادي حادث – لأنه عن الحركة نشأ – فهو أيضًا داثر ومنعدم؛ وذلك لأن الحركة لا تأتي بالشيئ الباقي – على حد تعبيره.

وأخيرًا: فإن أفلوطين حينما يتحدث عن العالم المادي وأنه الدائرة الأخيرة من دوائر الوجود التي عندها تضمحل النورية وتكون الظلمة يذكر أن النفس رغم انها ينتهي تأثيرها إلى العالم المادي إلا أنها ليست منه.

فإذا كنا ندرك منها الجزء الذي نعرفه بحواسنا فإن ذلك لا ينفي أن لها قوى أخرى تستطيع من خلالها الوصول إلى إدراك الحقائق, وذلك إنما يتحقق بالنظر إلى داخل هذه النفس والتعلق بالجانب النوراني الواصل بينها وبين الروح وبين الروح والواحد {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ} [الذاريات: 21]



وختامًا أسأل الله سبحانه وتعالى أن يعلمنا ما ينفعنا وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يرزقنا فهم دقيق الكلام، وأن يتقبل هذا الجهد القاصر خالصًا لوجهه الكريم، إنه نعم المولى ونعم النصير، والحمد لله رب العالمين.

وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

د. سونيا لطفي عبد الرحمن

ثبت بأهم المصادر والمراجع

1- أ.هـ.أرمسترونغ: (مدخل إلى الفلسفة القديمة) ترجمة: يعيد الغانمي – المركز الثقافي العربي – الطبعة الأولى 2009م

2- ابن سينا: (الإلهيات من كتاب الشفاء) تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي – مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي – الطبعة الثانية

3- ابن عطاء الله السكندري: (الحكم العطائية) مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر

4- أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي: (تفسير الماوردي- النكت والعيون)

5- أبو حامد الغزالي (الإمام): (مشكاة الأنوار) دراسة وتحقيق: رضوان جامع رضوان , دار الحرم للتراث, الطبعة الأولى 2004م

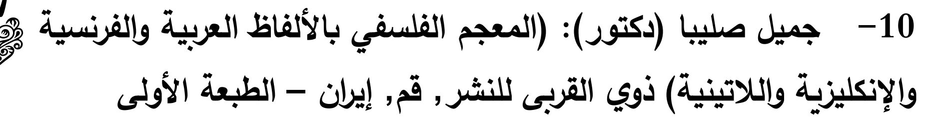
6- إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني: (كشف الخفا ومزيل الإلباس) المكتبة العصرية, تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي, الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000م

7- أفلوطين: (تاسوعات أفلوطين) نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني: د.فريد جبر – مراجعة: د. جيرار جهامي و د. سميح دغيم , مكتبة لبنان ناشرون , الطبعة الأولى 1997م



8- ألبير ريفو: (الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها) ترجمة: د. عبد الحليم محمود, و د. أبو بكر زكري , مكتبة دار العروبة

9- الحكيم الترمذي (الإمام): (غور الأمور) ضبط وتحقيق: أ.د/ أحمد عبد الرحيم السايح و أ.د/ أحمد عبده عوض , مكتبة الثقافة الدينية , الطبعة الثانية



10- جميل صليبا (دكتور): (المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية) ذوي القربى للنشر, قم, إيران – الطبعة الأولى

12- سعاد الحكيم: (المعجم الصوفي) نسخة إليكترونية

13- ساعد الدين كليب (دكتور): (البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي) دراسات فكرية 35

14- السيد الشريف الجرجاني: (التعريفات): معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والنحاة والصرفيين والمفسرين وغيرهم، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1357 هـ - 1938م.

15- صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق: محمد رضا المظفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت

16- صدر الدين الشيرازي: تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1419 هـ - 1998م.

17- صدر الدين القونوي: (مفتاح غيب الجمع والوجود) جمع وإخراج: الفقير: محمد إبراهيم محمد سالم, 2005م/ 1426هـ

18- عبد الحليم محمود: (قضية التصوف المنقذ من الضلال)

19- عبد الرحمن بدوي (دكتور): (أثولوجيا أرسطاطاليس) ضمن: (أفلوطين عند العرب) نصوص حققها وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي, بيدار, قم, إيران – الطبعة الأولى

20- عبد الرزاق القاشاني (الشيخ): (شرح القاشاني على فصوص الحكم للأستاذ الأكبر الشيخ محيي الدين بن عربي) المكتبة الأزهرية للتراث – الطبعة الأولى 1423هـ/ 2003م

21- عبد الرشيد الجونغوري الهندي(الشيخ): (شرح الرشيدية للسيد الشريف الجرجاني) تحقيق: الأستاذ/ علي مصطفى الغرابي, مكتبة الإيمان للطباعة والنشر, الطبعة الأولى – 1427هـ/ 2006م

22- عبد القادر السنندجي (الشيخ): (تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام) طبعة جديدة 1426هـ - 2005م

23- عبد المنعم عزيز النصر(دكتور) : (العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين بن عربي) مجلة جامعة تكريت للعلوم. مجلد: 18, عدد:3, 2011م

23- غلام حسين ديناني: (أسماء وصفات الحق تعالى) دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى 1425هـ/ 2004م

24- فرفريوس :(كتاب فرفريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته) ضمن (تاسوعات افلوطين) نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني: د.فريد جبر, مراجعة: د. جيرار جهامي و د. سميح دغيم, مكتبة لبنان ناشرون, الطبعة الأولى 1997م



25- فؤاد زكريا (دكتور): (مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس) الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - 1389هـ/ 1970م

26- قاسم محمد عباس: (الحلاج الأعمال الكاملة) رياض الريس للكتاب والنشر, الطبعة الأولى 2002م

27- محمد الحافظ التجاني المصري: (أهل الحق العارفون بالله السادة الصوفية) ط1 1368هـ/ 1949م



27- محمد بن الحسين بن فورك الأنصاري الأصبهاني, أبو بكر(تفسير ابن فورك)

28- محمد بن جرير الطبري: (جامع البيان في تأويل القرآن) تحقيق: أحمد محمد شاكر- الناشر: مؤسسة الرسالة , الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م

29- محمد بن حبان بن أحمد بن حبان : (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان) حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط, مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: الأولى1408 هـ - 1988 م

30- محمد بن حمزة الفناري: (مصباح الأنس شرح مفتاح الغيب للقونوي) مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع

31- محمد بن علي الصبان: (حاشية على شرح السلم للملوي) مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر, الطبعة الثانية

32- محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي: (سنن الترمذي)

33- محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي: (سنن الترمذي) تحقيق وتعليق:أحمد محمد شاكر, ومحمد فؤاد عبد الباقي, وإبراهيم عطوة, شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي, مصر – الطبعة الثانية، 1395 هـ – 1975م



34- محمود محمد الغراب: (الحديث في شرح الحديث من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي) جمع وتاليف: محمود محمد الغراب, دار الإيمان: دمشق – سوريا – الطبعة الأولى 1428هـ/ 2007م

35- محيي الدين بن عربي (الشيخ الإمام): (الفتوحات المكية) ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين. منشورات محمد علي بيضون, دار الكتب العلمية, بيروت – لبنان, الطبعة الأولى 1420هـ/ 1999م

36- محيي الدين بن عربي (الشيخ الإمام): (فصوص الحكم) المكتبة الأزهرية للتراث – الطبعة الأولى 1423هـ/ 2003م

37- مصطفى النشار (دكتور): (مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية) دار المعارف, الطبعة الأولى 1995م.

38- مصطفى نجو: مقالة بعنوان: (نظرية الحقيقة المحمدية في الدراسات الصوفية) نسخة إليكترونية

39- يوسف كرم: (تاريخ الفلسفة اليونانية) الطبعة السادسة

فهــرس المــــوضوعــات

